

KATTENBUSCH  
DIE KIRCHEN UND SEKTEN

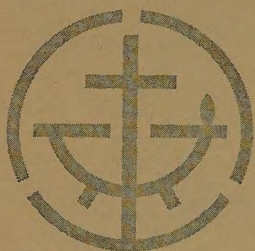
School of Theology at Claremont



1001 1317203

BL  
25  
R4  
4.Rhe  
11./12.  
Hft.

SERIES



LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960

# Religionsgeschichtliche Volksbücher

herausgegeben von

Friedrich Michael Schiele

IV. Reihe

11./12. Heft

Die Kirchen und Sekten  
des Christentums in der  
Gegenwart Von Professor D.  
Serdinand Rattenbusch-Halle.

Tübingen

1909



J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck)

Einfache Nummer 50 Pf., gebunden 80 Pf.

Doppel-Nr. 1 M., gebunden 1 M. 30 Pf.

(Doppel-Nr. Bouffet, Jesus 75 Pf., geb. 1 M.)

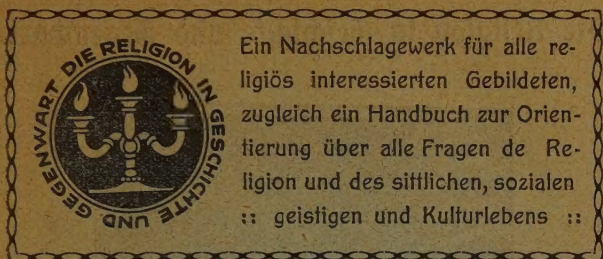


Die **Religionsgeschichtlichen Volksbücher** sind keine Tendenzschriften. Vor allem haben sie mit den mancherlei Versuchen, dem „Volk“ durch tendenziöse Beschwichtigung „die Religion zu erhalten“, nicht das geringste zu tun. Sie wollen Religion, Christentum und Kirche historisch und kritisch verstehen lehren, aber nicht „verteidigen“. Das Verständnis, das sie vermitteln, suchen sie bei der strengsten Wissenschaft von der Geschichte der Religion. Sie werden deshalb (ohne es zu wollen) im Volke vieles zerstören, was heute zwar mit dem theologischen Anspruch auftritt, bewiesene Wahrheit zu sein, in Wirklichkeit aber den Forschungen der gelehrten Welt nicht standgehalten hat. Sie werden (ohne danach zu streben) im Volke das befestigen, was durch ehrliche Wissenschaft und ihr gegenüber sich als Wirklichkeit erwiesen hat. Die Absicht der Volksbücher ist lediglich die: auf offene Fragen – offen und bescheiden wissenschaftlich begründete Antworten zu geben.

Solcher offenen Fragen giebt es heute viele. Denn heute wird im deutschen Volke die Entfremdung von der Religion nicht mehr als „Sortschritt“ empfunden. Religion ist wieder ein Lebensproblem für das Volk und seine Führer. Klar und furchtlos wollen die Religionsgeschichtlichen Volksbücher die Fragestellung, die ihnen hier entgegengebracht wird, zu der ihren machen. In den Volksbüchern sollen die Fragenden, denen der Religionsunterricht und die offizielle Kirche die Antwort schuldig geblieben sind, eine gut-deutsche Antwort ohne Hörner und Zähne finden. Wir erblicken die Volkstümlichkeit unserer Bücher in erster Linie in der schlichten und ehrlichen Klarheit, mit der die Dinge so geschildert werden, wie sie heute die besten unter den vorurteilslosen Sachkennern liegen sehen. Zu solcher Klarheit rechnen wir, daß in den Darstellungen der Volksbücher genau an derselben Stelle Fragezeichen stehen, wo die Wissenschaft welche setzt. Sie setzt oft welche.

Hervorragende Sachleute haben sich in großer Anzahl bereit gefunden, ihre Kräfte in den Dienst unseres Planes zu stellen. Es soll fortan nicht mehr heißen dürfen, die führenden Theologen hätten kein Verständnis für das Verlangen unserer gebildeten Laien.

Ob unsere Arbeit für die „Kirche“ unbequem ist, haben wir nicht zu fragen. Wir denken aber doch: eine Kirche, die aus dem Eifer um das reine Wort Gottes geboren ist und allein auf den Glauben sich gründet, sollte nicht Furcht, sondern Freude über die Volksbücher haben. Denn die Geschichte samt ihrer Forschung macht zwar nicht selig



# Die Religion in Geschichte und Gegenwart

Handwörterbuch  
in gemeinverständlicher Darstellung

Unter Mitwirkung von

**Hermann Gunkel und Otto Scheel**

herausgegeben von

**Friedrich Michael Schiele.**

**Erster Band. Von A bis Deutschland.**

XVI und 1064 Seiten Lexikon-Oktav.

**Mit 6 Tafeln und 38 Abbildungen im Text.**

Subskriptionspreis M. 23.—. In Halbfrauz gebunden M. 26.—.

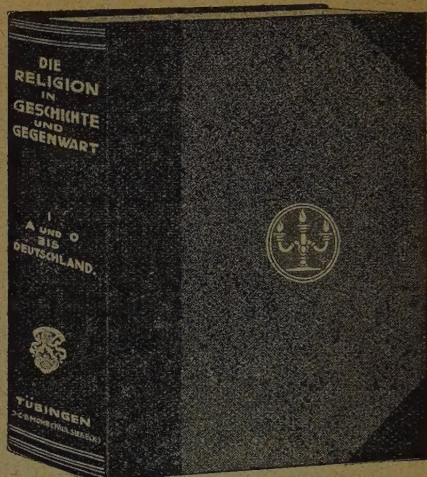
---

**Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.**

---



# Die Religion in Geschichte und Gegenwart.



Bei diesem großangelegten Unternehmen handelt es sich seiner Bestimmung und seiner ganzen Anlage nach nicht um ein **Spezialwerk für Theologen**. Das Handwörterbuch wendet sich vielmehr schlechterdings an **alle, die ein selbstständiges Interesse an der religiösen Bewegung der Gegenwart nehmen**. Diesen Kreisen ist nur mit einem Nachschlagewerk gedient, das den in seinen Artikeln behandelten Stoff viel weniger eng begrenzt, als es in Werken, die sonst etwa zum Vergleiche herangezogen werden könnten, der Fall war. Seit die **Philosophie** und die **Einzelwissenschaften**, die **Literatur** und die **Kunst**, die **Politik** und das **Recht**, die **Volkswirtschaft** und die **Volkserziehung** nicht mehr Dienerinnen der Kirche und Mägde der Theologie sind, haben sich die der Religion zugewandten Seiten ihres Wesens in ihrer Freiheit eigenartig neu entwickelt. Diese Entwicklung in den Kreis der Beobachtung einzubeziehen und nicht nur ihr Rückwirken auf die zünftige Theologie und die offizielle Kirche, sondern sie selbst darzustellen: das ist die besondere und neue Aufgabe, die dem Handwörterbuch „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ gestellt ist.

Der **Einband** ist nach einem künstlerischen Entwurf in dunkelblauem Leder mit Leinwanddeckel in passender Farbe ausgeführt, Aufdruck und Rücken in Gold. Der Band bildet somit eine **Zierde jeder Bibliothek**.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

---

# Die Religion in Geschichte und Gegenwart.

---

## Aus einer Besprechung

von Herrn Pfarrer Traub:

Der leitende Gedanke ist der: **die besten führenden Namen der Wissenschaft** zu vereinigen und sie in einem Nachschlagewerk, wie die Konversationslexika sind, für jedermann über die **Religion und die zu ihr gehörenden oder von ihr berührten Gebiete** alles Wissenswerte klar und deutlich zusammenstellen zu lassen. **Volkswirtschaft und Recht, Philosophie und Kunst** müssen darum ebenso berücksichtigt werden, wie die grossen Gebiete der ausserchristlichen Religionen. **Wie fragt man oft über dieses und jenes, was uns in der Bibel unklar ist!** Wieviel Fragen hat der Babel- und Bibelstreit, hat der Monismus, hat die soziale Frage, hat der Apostolikumsstreit angeregt! Nun ist es gerade für den Laien lästig, da **die einschlägige Literatur zu sammeln.** Dazu ist es kostspielig. Oder man greift zu Meyer oder Brockhaus, und findet dort nur Andeutungen oder schiefe, ja falsche Sachen, z. B. über ein Gebiet wie Animismus. Auf all diese Fragen ausreichende, aber knappe Antwort in kurzen und langen Artikeln, alphabetisch geordnet durch Illustrationen unterbrochen, zu geben, das ist der Zweck des Unternehmens.

Wie viele Redakteure werden dankbar sein, wenn sie solches Werk auf dem Bureau haben! Die **Lehrer und LesegeSELLschaften**, all die **verschiedentlichen Schulanstalten und Bibliotheken** müssen solches Werk zum öffentlichen Gebrauch ausliegen haben, wie man heute Brockhaus oder Meyer nachschlagen kann. Also Dank dem tüchtigen Verlag Mohr in Tübingen, Dank dem tüchtigen Herausgeber Schiele in Berlin, Dank all den Mitarbeitern. **Solches Unternehmen bedeutet eine Grosstat und ein Wagnis.** Wer wird dafür sorgen, dass es gelingt?

Christliche Freiheit v. 27. Sept. 1909.

(Hervorhebungen vom Verlag.)

---

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

---



---

# Die Religion in Geschichte und Gegenwart.

---

## In Schul- und Lehrerbibliotheken

ist das Werk fast unentbehrlich. Zahlreiche Pädagogen haben sich bereits in günstigstem Sinne über den Bildungswert dieses Lexikons ausgesprochen. U. a. schreibt Herr Schulinspektor Oppermann in der „Preussischen Lehrerzeitung“:

„Besonders gefällt es uns, dass auch bei der Geschichte des Christentums die **Hauptsachen deutlich hervortreten**, und dass der **Nachdruck auf der neuesten Zeit und der Gegenwart liegt**. Wen wollte es endlich nicht freuen, dass ein Herausgeber an der Spitze steht, der lange im Dienst der Schule gearbeitet und unsere Spezialfragen glücklich gefördert hat? Eine günstige Vorbedeutung, dass sein gewaltiges **Unternehmen auch in erster Linie der Schule** — diese in ihrem ganzen Umfange verstanden — wieder **zugute kommt**. Und wie einst Reins Enzyklopädisches Handbuch trotz gleich teuren Preises so schnell sich Freunde errungen hat, dass bei Vollen- dung der 1. Auflage das letzte Exemplar verkauft war, so wün- schen wir diesem — wie es scheint — jenem ebenbürtigen Werk einen gleich schönen Erfolg.

---

### Gesamtumfang

Ca. 4 Bände von je 1000 Seiten  
(2000 Spalten).

### Die Kosten

etwa 90—100 Mark verteilen sich auf ca.  
4 Jahre und betragen durchschnittlich

### pro Mona

nur 1—2 Mark. Selbst für das

### bescheidenste Bücherbudget

ist die Anschaffung also  
durchaus erschwinglich.

---








**Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.**

---








BL  
25  
R4  
4. Reihe  
11. / 12.  
Hft.

1.—6. Tausend



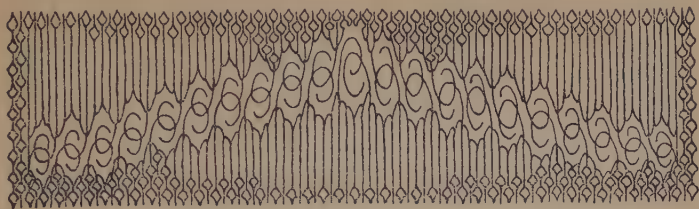
**Religionsgeschichtliche Volks-**  
bücher für die deutsche christliche  
Gegenwart. IV. Reihe, 11./12. Heft.   
 Herausgegeben von D. theol.  
Friedrich Michael Schiele   

Tübingen 1909. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Copyright 1909 by J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Druck von B. Laupp jr. in Tübingen.



## Einleitung.

Wer in der Gegenwart das Christentum oder die geschichtliche Gruppe der „Christen“ von außen ansieht, etwa ein Japaner oder Chineser, wird es schier unmöglich finden, sich dieses Gebiet als eine religiöse Einheit, sei es auch sehr relativer Art, zu vergegenwärtigen. Er wird vielleicht meinen, es handle sich unter einem stehen gebliebenen Namen doch höchstens um eine kulturelle Einheit. Als vor zwanzig oder dreißig Jahren die Kunde auftauchte, Japan wolle das Christentum als Staatsreligion einführen, hieß es zugleich, es werde eine Kommission nach Europa geschickt werden, welche die verschiedenen dortigen Formen des Christentums, die hauptsächlichsten Gestalten von christlicher Staatsreligion, die es dort gebe, studieren solle, um dann Vorschläge zu machen, welche „Staatskirche“ man als Vorbild und nächsten Anschluß für Japan ins Auge fassen könne. Es hieß zum voraus, die Staatskirche von England, das anglikanische Christentum, werde wohl gewählt werden, es scheine dem Volkscharakter und den religiösen Volkstraditionen am ehesten einen wirklichen Übergang zum Christentum zu gestatten. In Wirklichkeit ist aus dem Plane, das Christentum in Japan offiziell zu machen, wenn er je ernstlich bestanden hat, nichts geworden: die Kommission wäre gewiß hilf- und ratlos zurückgekehrt, dann wenigstens, wenn sie irgendwie durch die Formen hindurchdringend gesucht hätte, die Frage darauf zu richten, welches das beste,



gar das richtige Christentum sei. Wir Christen selbst sind an die harten Gegensätze in der Christenheit, den Kampf verschiedener Kirchen, deren jede überzeugt ist, das Christentum am reinsten, jedenfalls besser als die andern erfaßt zu haben und am richtigsten in Organisationsformen zu vertreten, gewöhnt. Viele sind unter diesen Streitigkeiten ziemlich gleichgültig geworden gegen die Differenzen der Kirchen, sie bleiben in der Kirche, in der sie geboren sind, weil sie ihnen letztlich noch am ehesten sympathisch ist, auch am ehesten etwas bietet, soweit sie überhaupt religiöses Bedürfnis und Interesse haben. Aber es sind höchst unbestimmte Vorstellungen, die die meisten von der Sonderart ihres angestammten Christentums, der Kirche, zu der sie nun einmal gehören, besitzen, geschweige daß sie von den andern Kirchen ein klares Bild hätten.

Was im Folgenden geboten werden soll, kann nur in den äußersten Umrissen klar zu machen versuchen, welche Bewandnis es mit der Eigenart der verschiedenen Kirchen hat, wiefern sie alle zum Christentum gehören und wie sie sich ideell zu einander verhalten. Von dem Kampfe, in dem die Kirchen praktisch stehen — sie leben nun einmal nicht friedlich nebeneinander und es soll nicht zum voraus gesagt werden, ob das zu beklagen oder zu begrüßen ist —, darf, ja muß geschwiegen werden. Es kann sich nur darum handeln, die maßgebenden Grundideen und die wesentlichen, prinzipiellen Institutionen so weit zu beleuchten, daß sie für sich selbst und im Verhältnis zu einander verständlich werden. Theologisches Detail bietet demjenigen kein Interesse, der noch keinen Blick gewonnen hat für die durchherrschenden geistigen Intuitionen und praktischen Tendenzen, die die einzelnen Konfessionen mit dem Gedanken vom Christentum verknüpfen. Es kommt also darauf an, den Versuch anzustellen, soweit sich das machen läßt unparteiisch, einfach eine Orientierung über das Woher und Wohin der Kirchen im großen zu schaffen.

## **1. Die Idee der Kirche.**

Wer die Kirchen schildern will, muß vorab wissen und sagen, was die Kirche ist. Natürlich hat er darüber nicht

so zu reden, wie es der Dogmatiker tut. In der Dogmatik spricht man von der richtigen, „wahren“ Idee der Kirche. Wie man diese Idee gewinnen kann, ist eine Sache für sich und jedenfalls da nicht zu erörtern, wo die Historie das Wort hat. Der Dogmatiker mag es auf sich beruhen lassen, ob die Idee der Kirche in der Geschichte jemals rein erfaßt oder gar mit Bewußtsein verwirklicht worden ist: ihm kann und muß es an sich gleichgültig sein, ob die Idee der Kirche anher noch bloß ein Ideal bedeute. Umgekehrt hat es für den Historiker kein Interesse, ob die in der Geschichte regierende Idee von der Kirche eine zulängliche, für den christlichen Gedanken zutreffende oder hieran gemessen eine unreife, einseitige sei. Was für die ganze Geschichte gilt, gilt auch für ihren Anfang: es ist für den Historiker nicht (so wenig als für den Dogmatiker) belangreich, ob die Geschichte der Kirche, diese Geschichte, die mit der Zeit eine Mehrzahl von Kirchen hervorgebracht hat, mit einem „richtigen“ Gedanken einsetzte. Aber was für den Historiker gar nicht gleichgültig, vielmehr äußerst belangreich ist, das ist die tatsächliche Idee von der Kirche, die die Kirchengeschichte beherrscht hat und die diese Geschichte eingeleitet hat.

Wir müssen, um die gegenwärtigen Kirchen zu verstehen, zurückgreifen in die Zeit, wo sie alle noch als zukünftige im Schoße der einen Kirche schlummerten, wo es noch eine ungespaltene Kirche gab. Zwar Parteien haben in der Christenheit von Anfang an bestanden, und vielleicht von ihrem ersten Auftreten an hat es bewußte Konkurrenten zu derjenigen Gruppe gegeben, die die Mutter der jetzigen Kirchen ist. Die Christen, die sich als „die Kirche“ bezeichneten, sahen in ihnen nicht ihresgleichen. Aber „Christen“ wollten auch ihre mehr oder weniger vordringlichen Gegner sein, sie wollten meist auch den Titel „Kirche“ führen, ja nahmen ihn recht eigentlich für sich mit oder gar auch für sich allein in Anspruch. Wenn man alle diejenigen christlichen Gemeinschaften, die nicht bloße „Richtungen“, „theologische Schulen“ oder dergleichen innerhalb einer Kirche repräsentieren, die vielmehr sich „verselbständigen“ und einen ausgeprägten Sondernotypus von Christentum bedeuten, Kirchen nennen will

und darf, so mag man auch ruhig schon in ältester Zeit von „Kirchen“ reden. Was man da als Judenchristentum und Heidenchristentum auftreten sieht, hat im Grunde den Charakter von zwei Kirchen. Vollends hat es im zweiten Jahrhundert — auch ganz abgesehen von den Gemeinschaften, die man unter dem Namen der „Gnosis“ oder des „Gnosticismus“ zusammenfaßt (das waren große, in vielen Beziehungen interessante Mischbildungen zwischen Christentum und meist alten orientalischen, babylonischen, ägyptischen Kulte) — ich sage: vollends hat es im zweiten und dritten Jahrhundert schon eine Mehrzahl von Kirchen gegeben: neben der eigentlichen, die sich durchsetzte, z. B. die Kirche des Marcion (eines von bestimmten paulinischen Gedanken erfüllten Mannes aus Kleinasien, der aber fast überall, zumal auch in Rom Anhänger fand; † um 150) und die Kirche des Novatian (eines ernsten, strengen Römers, der umgekehrt bis nach Kleinasien hin und darüber hinaus Gemeindebildungen veranlaßte; zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts). Aber diese Kirchen (es wären noch mehrere andere aus der gleichen Zeit zu nennen) haben sich nicht gehalten. Sie sind früher oder später, zum Teil doch erst nach jahrhundertlangem Bestande, untergegangen. Die Kirche, die sich ihnen gegenüber behauptet und erst später sich gespalten hat, bezeichnete sich selbst als die „Katholische Kirche“. So nennt sich heute mit eigentlichem Nachdruck nur die Kirche des Papstes, die römische Kirche. In der Sache (so weit sie sie verstehen) erheben alle heutigen Kirchen Anspruch auf dieses Prädikat, immerhin mit Unterschieden, wie sich noch zeigen wird.

Doch was bedeutete nun in jener alten Zeit das Wort „Kirche“? Es war nicht die einzige, aber sehr früh die bevorzugteste Selbstbezeichnung jener Gruppe von Christen, die sich als die „katholische“ allen andern Gruppen entgegenstellte und die die Kirchengeschichte im großen bestimmt hat. Unser deutsches Wort „Kirche“ ist von unsicherer Herkunft: es ist immerhin wahrscheinlich, daß es die Umformung des griechischen Worts *kyriakon* ist und dann das „Haus des Herrn“ bedeutet. Das altlateinische Wort *ecclesia* (erhalten in französisch *église*) ist eine unmittel-



bare Entlehnung aus dem Griechischen. Es ist sachlich, oder in der sprachlichen Grundvorstellung, nahe verwandt mit dem ebenfalls griechischen Worte *synagoge*. Wie dieses bedeutet es „Versammlung“, nur unter dem Nebenbegriffe der „Einberufung“. Die *ecclesia* ist eine einberufene Versammlung; in Athen war es die Vollversammlung der durch öffentliche Ausrufer eingeladenen „Bürger“ der Stadt, welche die eigentlich oberste Regierungsinstanz bildete. Es ist begreiflich, daß das Wort einen feierlichen, festlichen Klang bekam. Denn es handelte sich um Wichtiges, Großes, wenn die *ecclesia* zusammentrat. Das Wort *synagoge* hat nicht diesen hohen Klang. Es bezeichnet überhaupt jede Versammlung: eine Menschenmenge, die „zusammengeführt“ ist, vielleicht nur durch einen Zufall (also auch einen bloßen „Zusammenlauf“), oder auch durch eine geläufige Sitte. So bezeichnet es u. a. die Sabbatsversammlung der Juden. Die Christen haben sich und ihre Versammlung offenbar ursprünglich speziell in der Absicht, sich von den Juden (mit denen sie ja oft verwechselt, mindestens zusammengestellt wurden) zu unterscheiden, nicht als *synagoge*, sondern als *ecclesia* bezeichnet. Aber die Juden kannten auch eine Selbstbezeichnung als *ecclesia* und der Sinn, in dem sie diese übten, gibt uns erst vollständig Aufschluß darüber, weshalb die Christen auch oder gerade ihrerseits sie annahmen und – so muß man ja nun wohl sagen – sie den Juden entwandten. Wenn oder sofern die Juden sich *synagoge* nannten, so dachten sie an ihre einfache tatsächliche Erscheinung als „Gemeinde“, speziell als „Orts-gemeinde“. Der Titel *ecclesia* war im Sprachgebrauch reserviert für das Gesamtvolk, dieses wieder in seiner Idealität und in eigentlich religiöser Vergegenwärtigung, so wie es die „Gemeinde des wahren Gottes“, das „wahre Gottesvolk“ zu sein glaubte. Die Christen beurteilten die Juden als solche, die den Namen „Gottesvolk“ verwirkt hätten, seit sie Jesus, den Messias, an das Kreuz gebracht. Das rechte Gottesvolk sei in der Christengemeinde zu sehen. Diese sei das „geistliche Israel“ und als Gemeinde des „Messias (griechisch: Christos) Jesus“, als Gemeinde derer, die der neuen, endgültigen, „letzten“ und

darum erst vollkommen wahren Offenbarung Gottes Glauben entgegenbringen, nunmehr das, was Israel gewesen, die ecclesia. Man muß bei letzterem Worte, um es ganz zu würdigen, natürlich immer einen Genitiv hinzufügen. In Athen war die ecclesia die Gemeinde, die Vollversammlung „der Bürger“. Die Christenheit (zuvor Israel) war die ecclesia, die Gemeinde, die Vollzahl der eigentlichen „Gottgläubigen“. (Sie konnte auch die ecclesia „Gottes“ oder „Jesu des Messias“ heißen).

Der Name ecclesia kann uns noch weiter führen. Wo und wie kam sich denn die Christenheit als eine solche vor? Die Antwort darauf ist eine sehr einfache, sich bald einstellende, aber überaus folgenreiche. Die Christenheit erfaßte sich als ecclesia da, wo sie sich als Vollversammlung sah, und das geschah wesentlich nur dann, wenn sie sich vereinte, um das „Brot zu brechen“, also in der Feier des Abendmahls, bei der regelmäßigen, bald mit typischen Gebeten und Gesängen verbundenen Wiederholung der Handlung, mit der der Herr, seinen Tod deutend und seinen Jüngern als ihr Heil klarmachend, Abschied genommen hatte, ehe sich sein Geschick auf Erden erfüllte. Damit hängt es zusammen, daß der Gedanke der Kirche in der Geschichte so überwiegend als ein kultischer Gedanke wirksam ist. Die Christenheit löste sich vom Judentum, unterschied sich vom Heidentum, gestaltete sich positiv zu einer Gemeinde, vergegenwärtigte sich selbst als solche ihrer Idee nach mit dem feierlichen Hochgefühl der eigentlichen, intimen Selbstschätzung, indem sie ihren Sondergottesdienst beging, sich kultisch um den Messias scharte, der nach seinem Worte (Matth. 18, 20) überall gegenwärtig und „mitten unter ihnen“ war, wo „zwei oder drei“, also auch eine ganz kleine örtliche Zahl von Gläubigen „in seinem Namen“, bei seinem heiligen Mahle sich „versammelte“. Man wird nie die Kirchen, zumal ihr Verhältnis zu einander, ihre Uebereinstimmung und ihren Unterschied, richtig deuten, wenn man nicht beachtet, daß der Urgedanke der Kirche in der Praxis ein kultischer war.

„In der Praxis“ — also gab's doch auch so etwas wie einen „theoretischen“ Gedanken, der vielleicht anders

praktisch werden konnte? Was war überhaupt der Inhalt der Selbstschätzung, der Gewißheit der „Kirche“ von sich selbst, wie sie sich in kultischer Feier, in einem inneren Erleben, einstellte, dem Erleben in der Handlung des „Brotbrechens“, der Vergewisserung über die wirkliche stetige Gegenwart Jesu des Messias? Darüber ließe sich viel sagen und kann hier doch nur in der Kürze geredet werden. Es handelt sich dabei um das Verständnis von zwei Begriffen der alten Christensprache, um den Begriff des „Geistes“ und um den der „Heiligen“.

Es war den Christen geläufig, sich als Gemeinde, als Kirche mit dem Prädikat „heilig“ zu bezeichnen. Die Christen nannten sich als Personen nicht nur „die Gläubigen“, sondern auch „die Heiligen“; die Kirche als solche wurde gepriesen als die „heilige Kirche“. Was hieß das? Wir haben für wenige altchristliche Begriffe so sehr das Verständnis verloren, wie für diesen. Er verweist uns in die überweltliche Sphäre. Wenn die Christen sich die Heiligen nannten, so drückten sie damit aus, daß sie in gewisser Weise gar nicht auf Erden lebten, daß sie sich nur wie Fremdlinge in der gegenwärtigen Welt ansähen und eine „Heimat“ hätten, die über diese Welt hinausliege. Sie gehörten im Glauben und in realer Verbundenheit (wie immer wieder das Abendmahl beweise, ja zur Empfindung bringe) zu dem Messias Jesus. Der aber war im Himmel, stammte als Erdengast aus dem Himmel, war nach seinem Tode „auferstehend“ in den Himmel wiedereingegangen, hatte aber verheißt, den Himmel, das „Gottesreich“ mit der Erde zu vereinen, „wiederzukommen“ und die Seinen, die „Kirche“, einzuführen in das „obere Jerusalem“, das mit herabkommen werde und worin sie dann „Anteil haben würden an dem Erbteil der Heiligen im Lichte (= der Engel)“. Fragen wir, was denn die Art, das Wesen, der Vorzug des Himmels vor der Erde im Sinne der alten Kirche war, so wird da der zweite oben genannte Begriff, der des „Geistes“ wichtig. Hieß dieser solenn der „heilige Geist“, so kennzeichnet ihn das als zum Himmel gehörig, vom Himmel kommend, mit dem Himmel verbindend. Er ist recht eigentlich das Himmelselement und wurde in



einer Anschauung erfasst, die vollständig nur der begreift, der die lange Geschichte kennt, in der sie sich schon in Israel herausgearbeitet hatte, unter dem Eindruck der lebendigen Person Jesu aber gereift war. Der Geist ist der Gegensatz zum Fleisch. Nun ist in der Christensprache das Fleisch nicht bloß die Sinnlichkeit am Menschen. Auch nicht bloß die Sinnenwelt im großen, die „Natur“. Sondern es ist den alten Christen das Ganze der konkreten, auch geistigen Weltinteressen. Alles was nur „von unten“ stammt, in der Welt allein wurzelt, ist „Fleisch“. Auch die feinen, hohen Erzeugnisse der Kultur gehören in die Sphäre des „Fleisches“. Und überall steht diesem der Geist gegenüber wie ein anderes, neues, voll erst seit dem Messias Jesus und durch ihn offenbar, verständlich und mächtig gewordenes Element. Fleisch ist die Welt, die man „vor Augen“ hat, die umgebende Äußerlichkeit mit ihrem Glanze, ihrer Herrlichkeit, ihren Reichtümern und ihrer „Lust“. Geist ist die „andere Welt“, die man nicht sieht, sondern glaubt, eine zur Zeit noch verborgene, nur in einzelnen Proben spürbare, aber einer nahen Enthüllung entgegengehende Wirklichkeit. Und diese Wirklichkeit, die „obere“ Welt, die Gottesphäre, ist die eigentliche Wahrheit des Seins. Die gegenwärtige Welt ist voll Schein. Ihre Lust ist letztlich Trug. Sie ist auch nicht stark, sondern schwach. Sie besteht nur, solange Gott will. Der „Geist“ ist mächtiger als das „Fleisch“. Er bezeugt sich schon jetzt in Wundern aller Art.

Wären diese Vorstellungen das Ganze der Idee vom Geiste, so wäre die „Kirche“ wohl untergegangen in Phantasien und schwärmerischen Hoffnungen. Ihr Höchstes, Bestes möchte dann wohl die Askese, die Enthaltung vom Fleische in seiner elementarsten, der Person am unmittelbarsten nahe tretenden Form geworden sein. Es fehlt in der alten Christenheit nicht an religiöser Phantasterei und mönchischer Enthaltbarkeit. Aber es war noch ein weiterer Faktor in der Idee vom Geiste wirksam, einer der recht eigentlich an der Person Jesu hängt: und der hat der religiösen und sittlichen Schwärmerei ein Ziel gesetzt, sie nie alleinherrschend werden lassen. Nicht umsonst hatte der Apostel Paulus gelehrt: „Der Herr ist der Geist“.

Die konkrete Anschauung der Person Jesu, das unverlöschliche Bild seiner Art, das er hinterlassen hatte und welches die „Evangelien“ bewahrten, hatte der Idee vom Geiste einen Zug eingefügt, der von der „Kirche“ stets bemerkt und auch betont worden ist, einen Zug, der aller bloß negativen Beurteilung des „Fleisches“ und aller bloßen Ergötzung der Phantasie an irrealen Jenseitsbildern eine Grenze gab. Es war durch Jesus dem Gedanken vom Himmel, vom Gottesreich, von der kommenden Welt, von allem dem, was Wahrheit im Unterschiede vom Schein, was Kraft im Unterschiede von Schwäche, was Leben im Unterschiede vom Tode, was Ewiges im Unterschiede von Vergänglichem sei, sagen wir nun wieder (in der Sprache des Paulus, die sich in der „Kirche“ fortsetzte): es war durch Jesus dem Gedanken von allem, was Geist sei im Unterschiede vom Fleische, die Erkenntnis eingefügt, daß es auf eine positive Gesinnung und Willensbetätigung ankomme, die der Liebe. Die Kirche hat nie das Verständnis dafür verloren — obgleich es oft schwach in ihr war und wenig befolgt wurde — daß das Höchste im Himmel, vor Gott und an Gott, demzufolge auch am „Gottesmenschen“, am Anhänger Christi, am „Gläubigen“, am „Heiligen“ die Liebe sei. Gehört es zur Selbsterfassung der Christenheit als Kirche, daß sie in eine andere Welt gehöre, daß sie im Kontakt stehe mit dem Himmel, so hat ihr das immer mitbedeutet, daß in ihr die Liebe ihre Stätte haben müsse. Und sie hat in ihr immer eine Stätte gehabt. „Wohltun und mitzuteilen“ hat die Kirche nie ganz vergessen. Das hat ihr auch einen unzerreißbaren Zusammenhang mit der Welt des „Fleisches“ gegeben. Sie hat immer anerkannt, daß sie „helfen“ müsse, gegen die Not nicht gleichgültig sein dürfe. Es war immer wieder zu erkennen, daß die Liebesgesinnung und die Brüderlichkeit, die im eigenen Kreise geübt wurde, vollends aber Hilfsbereitschaft, verzeihende Güte usw., die sich nach außen betätigte, also der „Welt“, den „Feinden“ sich mit zuwandte, das stärkste Mittel der Propaganda war. Man darf aber hervorheben, daß es keineswegs bloß der Wunsch oder das Bedürfnis der Ausbreitung war, was die Kirche bei dem Liebesgebot festgehalten

hat, sondern eben ein bleibendes Erbe in der Geistes- und Himmelsidee, das sie von Jesus hatte. Die Liebe im Sinne Christi macht eben nicht Halt beim „Freunde“, beim „Bruder“. Und deshalb hat die Sittlichkeit der Christenheit, der Kirche, immer einen Kontakt mit der Welt behalten. Sie ist nie in Weltflucht aufgegangen! Nur begreift man es wohl umgekehrt, daß sie doch auch zu solcher die Veranlassung geworden, ja daß es eines der eigentlich historischen Probleme der christlichen Sittlichkeit geworden ist, wie weit der Gläubige weltzugewandt und weltabgewandt sein müsse und könne. Auch das ist hervorzuheben und begreiflich, daß die Geistes- und Heiligkeitsidee in der Kirche immer einen Zusammenhang mit der Hoffnung auf Wundererlebnisse, auf reale Erweise des „Jenseits“ im „Diesseits“ behalten hat. Der Glaube der Kirche hat immer gemeint, effektiver Darbietungen von Gott und Jesus Christus durch den Geist oder im Geist gewiß sein zu dürfen und es erproben zu können, daß der Geist stärker sei, als das Fleisch, und der Himmel kein Wahn, sondern Wahrheit, anders ausgedrückt: Daß es Wunder gebe, ja daß das Leben in der Welt, zumal in der Christenheit, für den, der eben als ein Christ zu „sehen“ wisse, der „Wunder“ voll sei.

## **2. Die drei großen Kirchen und ihr Zusammenhang mit der alten katholischen Kirche.**

In der Kürze wurde oben berührt, daß die Gruppe der Christen, die sich recht eigentlich und absichtlich ecclesia, Kirche, nannte und sich ihr Wesen unter dem Gedanken ihrer Heiligkeit, ihrer Zugehörigkeit zum Himmel vergegenwärtigte, die mit anderen Worten des Glaubens lebte, daß sie den Geist besitze, und durch ihn mit Gott und dem Messias unlöslich verbunden sei, daß diese Kirche sich die katholische nannte. Auch dieses Prädikat muß verdeutlicht werden, wenn man die späteren „Kirchen“ verstehen will.

Man könnte vermuten, es liege in dem Ausdruck eine Andeutung, daß es auch andere Kirchen gebe. Denn wir finden es sprachlich meist unnötig, einem Substantiv eine Näherbestimmung durch ein Adjektiv hinzuzufügen,



wenn nicht eben vorausgesetzt ist, daß die Größe, von der die Rede ist, in mehrfacher Art auftrete. In der Tat nannte sich die katholische Kirche recht eigentlich dann „katholisch“, wenn es ihr entgegentrat, daß sie Konkurrenten habe. Es ist schwer, ohne in das Detail der Dogmengeschichte einzutreten, das Verhältnis der alten Kirche, die die „katholische“ zu sein behauptete, zu den andern damaligen Kirchen klarzustellen (ich sagte oben: wir hätten keinen Anlaß, den Gedanken zu beanstanden, daß es schon in den ersten Jahrhunderten „Kirchen“ gegeben habe). Wir können aber auch deshalb davon absehen, weil alle anderen alten Kirchen, als die katholische, verschollen sind. Keine der gegenwärtigen Kirchen knüpft bei jenen anderen an, von keiner auch läßt sich sagen, daß sie einer von ihnen „gleich“, ohne Absicht und Willen, doch aber tatsächlich eine von ihnen erneuert habe. So mag es genügen, wenn ich sage, die alte Kirche, die sich die katholische nannte, wollte eben hiermit sagen, daß nur ihr der Titel „Kirche“ zustehe. Wenn sich diese Kirche als die „heilige Kirche“ bezeichnete, so wollte sie nicht etwa zugestehen, daß es auch eine andere als eine solche Kirche gebe. „Die Kirche“ ist „heilig“: eine Christenheit, die nicht mehr auf Heiligkeit hielte, wäre keine Christenheit, keine Kirche mehr. Aber das Prädikat „katholisch“ sollte vollends ausdrücken, daß es nur eine Kirche gebe. Die Gruppe der Christen, die jenes Prädikat in Beschlag nahm, wollte damit ausdrücken, daß alle andern Gruppen, die den Christennamen beanspruchten, falsche Christen seien. Das griechische Wort *katholikos* hat vielerlei Nuancen des Sinnes. Die „katholische Kirche“ kann deutsch bezeichnet werden als die „allgemeine“ Kirche, d. h. die Kirche, die für alle Menschen bestimmt ist, sie kann aber auch bezeichnet werden als „die eine Kirche, die es überhaupt gibt“, und das ist die eigentliche Meinung des Ausdrucks in der alten Christensprache.

Wie eine einzelne, gerade die bestimmte Gruppe von Christen, auf die es ankommt, dazu gelangte, sich mit solcher unbeugsamen Selbstgewißheit die „katholische“, die einzige wirkliche „Kirche“ zu nennen, muß hier auf sich beruhen. Sie ist unzweifelhaft immer die größte und

am weitesten verbreitete, am intensivsten missionarisch tätige Gruppe der Christen gewesen. Sie repräsentiert das Gros der Heidenchristen, hängt unter den Aposteln sicher in erster Linie mit Paulus, wahrscheinlich aber doch nicht nur mit ihm zusammen, und glaubte gewiß sein zu dürfen, die eigentliche apostolische Tradition zu besitzen und zu hüten. Man begreift, daß sie, als ihrer Art sich „darzustellen“, ihrer fortschreitenden empirischen Ausgestaltung Widerspruch entgegengestellt wurde, als ihr zum Teil gerade im Namen der „Heiligkeit“ und des „Geistes“ Konkurrenz bereitet wurde, mit Energie Vorkehr traf, ihre Tradition und Art fest zu verankern und wider die Stürme zu sichern.

Da kommen wieder zwei Sachen in Betracht, diesmal solche, die die Heiligkeit und den Geist schützen und für die Dauer gewährleisten sollten, zwei Sachen, die doch mit der Zeit Zweifel und Fader in ihr selbst hervorgerufen haben, und an die sich, nachdem sie sich definitiv durchgesetzt hatte, von neuem und nun die schwersten Spaltungen angegeschlossen haben, diejenigen, die noch gegenwärtig bestehen und die in den heutigen Kirchen sich fixiert haben. Ich denke an die Schöpfung des Kanons und des Episkopats.

Das Wort (ebenfalls griechisch) Kanon hat zunächst einen „geraden Stab“, mit dem man messen konnte, bezeichnet, dann überhaupt jede Art von „Maßstab“, mit dem man Kritik üben und nach dem man sich selbst richten konnte. Die Kirche sah sich in ihren Wirren, in dem Bemühen einerseits, sich selbst richtig zu betätigen, in dem Kampfe andererseits, der ihr vielfach, zum Teil auch innerhalb ihrer selbst aufgenötigt wurde, da über vieles, auch bei Gliedern, die ihr der Absicht nach treu waren, Unsicherheit und Unklarheit bestand, die Kirche sah sich wie von selbst dazu getrieben, eine Regel aufzustellen, an die sich in allen Lehren, allem Leben halten müsse, wer zu ihr gehöre, und nach der sie selbst zu beurteilen vermöge, welcher Art von Bewegungen in ihrem Schoße sie Freiheit verstatten könne, und wie sie sich zu Bewegungen außerhalb ihrer, die als „christlich“ gelten wollten, zu verhalten habe. Sie stellte für den „Glauben“ und das

Leben (die „Disziplin“, wie der technische Ausdruck geprägt wurde) eine Regel auf, und zwar in der Weise, daß sie sich darauf besann, welche Autoritäten sie eigentlich besitze. Im letzten Grunde war ihr nach ihrer Tradition nur der „Geist“ eine Autorität. Der Geist — ja hier muß dieser eigentümlich vielseitig vorgestellten, machtvollen Größe noch unter einem weiteren Gesichtspunkte gedacht werden, als oben. Der Geist ist das Element des Himmels. Konkreter gesprochen: er ist das Wesen Gottes (und des Messias Jesus). Noch konkreter gesprochen: er ist Gott (der Messias) selbst als Person. Aber er bezeichnet das Wesen Gottes und Christi nach der Seite, wie es auf andere Personen, speziell auf die Menschen mit übergehen kann. Das griechische Wort *pneuma* und das lateinische Wort *spiritus* haben beide den Grundsinne des „Hauchs“. Wenn der Geist Gottes auf Menschen übergeht, sind sie „gottbehaucht“, „inspiriert“. Im besondern Maße für inspiriert, vom Geiste Gottes so erfüllt, daß ihre Rede direkt Gottes Rede ist, gelten die Propheten. Die Kirche erkannte die Propheten in Israel an, die zum Voraus zu verkünden vermocht, wann und wie der Messias erscheinen werde. Der Messias selbst hatte natürlich stets „im Geiste“ geredet. Eine vollere Rede „des Geistes“ als durch ihn hatte es nie gegeben, konnte es nicht geben. Aber die Apostel hatten auch den Geist in besonderem Maße besessen und hatten „im Geiste“, d. h. als solche, denen vor andern Christen von Gott (von dem Messias) „geoffenbart“ war, worauf es in Lehre und Leben ankomme, gepredigt und gewirkt. Und nun besann sich die Kirche — im Laufe des zweiten Jahrhunderts\*) — darauf, daß sie ja Schriften, wie von den alten Propheten, so von den Aposteln besitze, die Evangelien, Briefe und andere Dokumente. Sie besaß auch noch viele andere Schriften von Leuten, die in Anspruch genommen hatten und dafür auch anerkannt gewesen waren, im Geiste zu reden und zu schreiben, also „inspirierte“ Männer zu sein. Aber in den Kämpfen, unter denen sich die „katholische Kirche“ konsolidieren mußte, wurde es von ihr für rich-

\*) Auf die Chronologie dieser im historischen Detail sehr unsicheren und verwickelten Vorgänge kann ich unmöglich eingehen.



tig befunden, sich auf die eigentlichen Gründer der Kirche, den Messias selbst (den „Herrn“) und seine Boten, die Apostel, allein zu berufen, ihre jedenfalls unantastbare Autorität exklusiv festzulegen und die (direkt oder indirekt wirklich oder vermeintlich) als „apostolisch“ gesicherten Berichte über das Leben und die Worte Jesu, sowie die sonstigen echten Dokumente der von den Aposteln geübten Lehre zusammenzustellen. So schuf die katholische Kirche neben dem sog. Alten Testament, d. h. neben den von ihr anerkannten „heiligen“ (= vom Geiste eingegebenen, die „Himmels“-Wahrheit verbürgenden und offenbarenden) Schriften Israels, ihr „Neues Testament“. Dieses wurde nun mit jenem zusammen der Kanon der Kirche (meist als „die heiligen Schriften“ bezeichnet; wir pflegen zu sagen: „die heilige Schrift“). Der Kanon war die Richtschnur der Kirche, die Norm für Glauben und Disziplin in ihr. Sortan galt die Bibel als die Grundlage der echten maßgebenden kirchlichen Tradition. (Man nannte die heiligen Schriften auch kurzweg „die biblia“ = „die Bücher“: wir pflegen zu sagen: „die Bibel“ = „das Buch“.)

Es muß doch alsbald noch etwas hinzugefügt werden. Was speziell die „Lehre“, die Gedanken betraf, in denen sich die Kirche bewegen wollte und die sie ihren Gliedern als „katholischen Christen“ nunmehr gesetzlich vorzeichnete, so wurde hiefür bedeutsam und sogar praktisch dem Neuen Testamente gleichgestellt eine ganz kurze, behaltbare Formel, die den Täuflingen eingeprägt und von ihnen im Akte der Taufe als ihr „Glaube“ Stück für Stück öffentlich vor der Gemeinde hergesagt, oder „bekannt“ wurde: das sog. „apostolische Glaubensbekenntnis“ oder das „Taufsymbol“ (symbolon = Erkennungszeichen; die Kenntnis der Formel und das Bekenntnis zu ihr wurde für den einzelnen Christen als solchen das „Erkennungszeichen“). Die knappe Formel tat der Bibel keinen Eintrag. Sie galt für eine kurze Zusammenfassung der Bibellehre und wurde, wie die Bibel, auch kurzweg die „Glaubensregel“ genannt. An die Frage nach der Entstehung, der Ursprungszeit, der örtlichen Herkunft, der Verbreitung, auch

des Wortlauts des „Taufbekenntnisses“ knüpfen sich, wie an alles in dieser alten Zeit, schwierige Probleme. Was wir heute im Katechismus als „apostolisches Glaubensbekenntnis“ den Kindern einprägen, im sonntäglichen Gottesdienst vom Geistlichen rezitieren hören („Ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erde. Und an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn usw. usw.“), ist fast wörtlich noch diejenige Formel, von der wir so gut wie sicher wissen, daß sie um das Jahr 200 in Rom und wohl überhaupt im Abendlande als Tauffymbol diente und als Inbegriff alles rechten Glaubens, als „Glaubensregel“, ja als „der Glaube“ jedem in die Seele und auf die Lippen gelegt wurde. Wie es um diese Zeit im Morgenlande stand, ist nicht so sicher. Sachlich war man auch dort mit dieser Formel in Übereinstimmung. Dieser Formel hier ausdrücklich mit zu gedenken, ist aus zwei Gründen angezeigt. Einmal deshalb, weil sie diejenige Summe von „Glaubensgedanken“ oder „Glaubenslehren“ repräsentiert, die recht eigentlich der eiserne Bestand und die volksmäßige Grundlage des kirchlichen Christentums geworden und geblieben ist. Sodann weil sich an sie alles das angeschlossen hat, was in der weiteren Entwicklung der Kirche herausgebildet worden ist an „Bekenntnissen“, „Symbolen“, „symbolischen Büchern“ und dergl.

Mit der Aufrichtung eines „Kanon“ für Lehre und Leben war viel gewonnen in der Richtung auf Sicherheit der Abgrenzung nach außen und der Abklärung nach innen. Das Neue Testament bot die Gewähr, daß die Erinnerung an den wirklichen, geschichtlichen Jesus nicht ganz untergehen konnte. Beide Testamente zeigen wunderbar große Typen innerlicher, sittlicher Frömmigkeit. Vor allem war nun eben für die Kirche ein unverrückbarer Anhalt in Notfällen gegeben. Aber es lag in der Art, die der Kanon selbst hatte, daß er doch nicht etwa allem Streite zu wehren vermochte. Altes und Neues Testament stimmten ja nicht überall miteinander, sie standen im Gegenteil im einzelnen widereinander. Und was stand auch nur im Neuen Testamente? Mindestens war vieles darin sehr dunkel. Es war oft schwer, die Briefe des

Kattenbusch, Die Kirchen und Sekten.

Paulus oder die Jesusreden zu verstehen, gar zu sagen, wie sie praktisch anzuwenden, richtig näher auszuführen seien. Boten die inspirierten Schriften eine Rede Gottes („Gottes Wort“), so kam es darauf an, diese Rede zu deuten. Wer hatte sie zu deuten, wer konnte sie richtig deuten? Man empfand es als ein großes Glück, daß man das Tauffymbol als eine kurze Zusammenstellung des „Wichtigsten“ in der Bibel besitze. Aber man irrte sich, wenn man meinte, über den Inhalt dieser Formel könne kein Streit sein. So bedurfte man noch einer weitem Instanz, einer lebendigen, in jeder Zeit „neuen“ und doch auch „alten“, d. h. wo möglich einer durch die Apostel aufgerichteten, die Apostel immer neu repräsentierenden. Natürlich konnte es sich nur um solche Glieder der Gemeinde handeln, die selbst so geistbegabt seien, daß sie den Geist verstünden, ihm zu Mittlern dienen könnten. Als solche erkannte man die Bischöfe, die seit Alters „leitenden“ Persönlichkeiten der Gemeinde.

Der Episkopat wurde die zweite Instanz, die die katholische Kirche bei ihrer Konsolidierung sich überordnete, um sich der dauernden Wirksamkeit des Geistes in ihrem Bereiche zu vergewissern. Der episcopus (die Lateiner übernahmen wieder einfach dieses griechische Wort: das deutsche „Bischof“ ist nur eine Umformung desselben), der „Aufseher“, war (es muß hier auf sich beruhen, seit wann und kraft welcher örtlichen und persönlichen Bedingungen im einzelnen) um 200 in der Kirche längst anerkannt als das „monarchische“ Oberhaupt der Einzelgemeinde. Ursprünglich hatte der Messias selbst dafür gegolten. „Im Geiste“ überall anwesend, wo die Gemeinde sich versammelte, alle Gemeinden zusammenschließend zur Einheit (unter der Idee seines „Leibes“) hatte er in abgestufter Weise „allen“ seine Gegenwart spürbar gemacht. Mit überschwenglicher Freude und Zuversicht hatte man sich von ihm, wie man meinte, unmittelbar leiten lassen. Dann war der menschliche (natürlich nie ganz entbehrlich gewesene) Leiter der „Versammlungen“, der die Gebete sprach, das Brot brach, den Becher reichte, ihm substituiert worden – nicht in dem Gedanken, ihn selbst oder den Geist zu verdrängen, viel-



mehr mit der Vorstellung, daß dieser Leiter ganz besonders und dauernd von ihm erfüllt sei und daß er ihn als seinen „sichtbaren“ Repräsentanten betrachtet wissen wolle. Wie die Apostel im besondern seine Bevollmächtigten gewesen seien, wie sie zuerst die Gemeinden geleitet hätten, wie sie weiterwandernd, zuletzt sterbend, sich Nachfolger gegeben, auf die sie ihre Vollmacht „übertragen“ hätten, so seien die Episkopen jetzt die Vertreter des Messias, soweit es sich um Bürgschaften dafür handele, daß die Kirche mit ihm in Verbindung stehe. Der Gedanke vertrug sich längere Zeit mit dem Glauben, daß „jeder“ Christ letztlich „frei“ sei, selbst den Geist habe. Allmählich aber trat die Vorstellung immer stärker hervor, daß der einzelne Christ mit Bezug auf den Geist vielmehr vom Episkopen abhängig sei. So trat dieser immer bewußter und deutlicher „über“ die Gemeinde, welche ihrerseits eigentlich nur noch bei der Bestellung, der „Wahl“ des Episkopen selbständig sich als Organ des Geistes fühlte und betätigte. Im Episkopen aber wieder wurde es je länger je strenger das „Amt“ (nicht die Persönlichkeit), das ihn zum eigentlichen Vertreter des himmlischen Herrn und Vermittler seines Geistes an die „Gemeinde“ machte. Die Vorstellung von einer in den Bischöfen kraft ihres Amtes verbürgten Sortwirkung des Geistes wurde immer mysteriöser. Und nun ist sicher das einschneidendste, tiefstgreifende Moment an der Idee des Episkopats die Vorstellung geworden, es gebe sachliche Medien, um den Geist an den Bischof und durch ihn an andere, an das „Volk“ (den laos, die „Laien“) zu vermitteln. Wo diese Medien (Formeln, Riten, konkret bestimmte Substanzen) verwendet würden, trete der Geist in Wirkksamkeit. Was die Kirche ihre Sakramente nannte, waren und wurden in immer fortschreitender Vermehrung diese Medien des Geistes und dadurch der Verbindung der Kirche mit dem Himmel. Was in der lateinischen Christensprache als sacramenta = Heiligtümer bezeichnet wurde, hieß griechisch mysteria = Geheimnisse. Im Vordergrunde aller sakramentalen, mysteriösen Handlungen der Bischöfe stand – man kann es gar nicht anders erwarten und kann es auch überall nachweisen – die Handlung mit Brot und Wein, das

von Jesus hinterlassene, für alle bestimmte, jeder solennen und regelmäßigen Gemeindeversammlung als Mittelpunkt ihrer gottesdienstlichen Seier verbliebene Medium seiner Gegenwart. An diese Handlung, das Abendmahl, die Eucharistie (griech. eucharistia = Dank; ein Dankgebet für Gottes Wohltaten, speziell auch für das „Brot und den Wein“, und was sie eigentlich hier seien, war eine Hauptsache bei der Seier) schloß sich (unsicher seit wann, aber schon im zweiten Jahrhundert, doch zuerst noch und auf lange hinaus in „bildlicher“ Fassung) die Opferidee, die Idee einer Art von Erneuerung (Vorführung) des Golgatha-Opfers. Diese Idee vermittelte für die Bischöfe die Beurteilung als „Priester“ oder „Liturgen“ (= Leiter einer Opferhandlung).

Die Bischöfe hatten also eine doppelte Aufgabe oder Stellung. In Bezug auf die Lehre waren sie die Hüter der Tradition, d. h. des Kanons (der Bibel, des Taufbekenntnisses), mit der ihnen allein zugetrauten, darum je länger je entschiedener ausschließlich zugestandenen Fähigkeit und Pflicht der Auslegung und der praktischen Auseinandersetzung mit neuauftauchenden Fragen. Die „Lehre“ betraf zunächst den Glauben, das Dogma, wie man sich gewöhnte, die autoritative Lehre zu nennen. (Dogma, ein griechisches Wort = Anordnung; in Bezug auf die Lehre soviel wie „zweifellose“ oder „nicht anzutastende“, nicht zu bestreitende Wahrheit oder Erkenntnis.) Das Dogma war die „kirchliche Lehre“. Die Kirche „lehrte“, was der Geist sie lehrte: aber der Geist offenbarte sich durch die Bischöfe als seine besonderen, verbürgten Organe („verbürgt“ weil sie „Nachfolger“ der „Apostel“ im Amt und in der Sonderausrüstung seien). Die Lehre betraf aber auch das „Leben“, die sittliche Haltung (die „Zucht“) der Gemeinde. Und hier sicherte sie den Bischöfen Vollmachten der Regierung, der praktischen Anwendung der Erkenntnisse, die ihnen ihre Auslegung des Kanons gab. Waren sie es, die allein entschieden, was „Glaube“ und Irrglaube („Häresie“) sei, so gewannen sie auch das Recht und die Pflicht, wie darüber zu befinden, wer von den Aufnahmebegehrenden zur Taufe zuzulassen sei, so besonders auch darüber, wer in der Gemeinde „bleiben“

könne oder auszuschließen sei (auf die Dauer oder für Zeit), wenn sein Glaube oder sein Leben Anstoß gab.

Schon im Laufe des zweiten Jahrhunderts, zuletzt in rascher Entwicklung der Konsequenzen, kam alles das in ihre Hände, was die Ausgestaltung der Kirche in Institutionen betraf. Im Episkopat konzentrierte sich die Verwaltung der Kirche, auch das Vermögensrecht usw. Je länger die Kirche bestand, je fester sie Wurzel schlug in der vorhandenen Menschheit, in der historischen „Welt“, um so dringlicher natürlich wurde für sie die Ausbildung von rechtlichen Ordnungen. Es ist erstaunlich mit wieviel Originalität sie sich „ihr“ Recht, ein „Kirchenrecht“ zu schaffen vermochte. Die Episkopen waren tüchtige, vorsichtige, weise und energische Männer des Rechts. Sie blieben aber immer zu oberst die Leiter der gottesdienstlich versammelten Gemeinde. Sie waren „Lehrer“, aber immer als Männer, die im Mittelpunkt des tiefsten religiösen Lebens, der Feier der Mysterien, des größten regelmäßig begangenen, vielmehr genossenen Mystereums, der „Eucharistie“ standen. In der Eucharistie war immer noch der Herr gegenwärtig. Immer noch sah man hier die Scheidewand zwischen Himmel und Erde sinken. Immer noch erfuhr man hier, wie die obere Welt ihre Wunderkraft offenbare, für die Seele spürbar betätige. Spürte es der Einzelne nicht im Moment, so stand doch der „Gedanke“ fest, daß „objektiv“ hier der Herr sich nahe, um den Seinigen, der Kirche, sein Leben, sein Wesen, sich selbst mitzuteilen. Und immer war der Bischof der Mittelsmann: ohne seine Gebete, seine Sprüche, seine Weihung des Brotes und Weines erschien der Herr nicht, mit ihnen erschien er „gewiß“. Die *Andacht*, die unmeßbare, geheimnisvolle Erhebung der Seele, die sein Tun im Gottesdienste hervorrief (und die nie gänzlich ausblieb), war es, die im letzten Grunde die Zuversicht trug, daß er ein „anderer“ sei, als ein „gewöhnliches“ Gemeindeglied: eben der verbürgte Geistes Träger und Geistesmittler.

Der Gedanke der heiligen d. i. der zum Himmel mitgehörigen Gemeinde war in der „katholischen Kirche“ heruntergesunken oder, wie man auch sagen kann



(hier beginnt die konfessionelle Scheidung des Urteils und kann ich nicht mehr als „Historiker“ eine Entscheidung treffen), abgeklärt und verankert in dem einer spezifisch gearteten und spezifisch garantierten Mysterienanstalt. Der eigentliche Gedanke der heiligen Kirche war der einer Kolonie von solchen, die im Himmel heimatberechtigt seien, die zum Himmel „gehörten“, auf der Erde zwar eine Weile „pilgern“ müßten, dann aber vom wiederkehrenden Herrn eingeführt würden in „sein Reich“. Im Laufe der Zeit wurde daraus (nicht überall gleichzeitig, zum Teil unter starken Rückschlägen in den ersten „Enthusiasmus“) eine große durch die „ganze“ Welt verbreitete, in einem eigenen „Rechte“ organisierte *Korporation*, die überzeugt war, in heiligen Schriften, heiligen Beamten, heiligen Verrichtungen unter der Leitung des Geistes, Gottes selbst und ihres erhöhten Herrn zu stehen und ihren Gliedern einen Weg zur oberen Welt und ihrer Seligkeit zu zeigen und tatsächlich zu eröffnen. Diese katholische Kirche ging im Laufe wieder einer weiteren Zeit auseinander in eine „östliche“ und „westliche“ Hälfte; und in der westlichen gebärte sich der „Protestantismus“, dessen Grundlage der Protest gegen die bischöflich gebundene Lehre und sakramentale Seligkeitsvermittlung war und ist, ein Protest, den Luther unter Berufung auf ein neues besseres Verständnis des „Kanon“, auf den „wiedergewonnenen“ wirklichen Sinn der heiligen Schrift oder des „Gottesworts“ erhob.

Indes, ehe ich dazu übergehen kann, jede der drei Kirchen in ihrer besonderen Art zu kennzeichnen, muß ich hervorheben, was wie ein gemeinsames Erbe aus der alten Zeit der katholischen Kirche sich überall erhalten hat, was sie in allem Haß und Gegensatz doch verbindet. Daß alle Kirchen, wenn auch in weiten Grenzen, eine religiöse Einheit bilden, kann man erkennen, wenn man sie mit dem Judentum und Heidentum vergleicht. Die Christenheit ist doch auch heute mehr als bloß eine kulturelle Einheit. Man muß natürlich ins Große blicken, nicht am Einzelnen haften. In vielen Beziehungen handelt es sich freilich um nicht mehr als einen Kulturtypus, wenn man die heutige Christenheit als solche sich ver-

gegenwärtigt. (Splitter der Christenheit fallen selbst aus diesem Rahmen noch heraus.) Es gibt weiteste Kreise in jeder der großen Kirchen (auch in ihren Anhängseln, den „Sekten“), die von ihrer Gemeinschaft kaum noch etwas halten, zwar rechtlich Genossen einer Kirche sind und bleiben, aber vielleicht nur nach der Gewöhnung, nur in Berücksichtigung persönlicher Zusammenhänge, oder gar aus ganz nichtigen äußerlichen Gründen. Alle Kirchen haben sich gewöhnt, sehr anspruchslos an ihre Glieder zu werden, mindestens die „Laien“ in Sachen ihres „Glaubens“ und „Lebens“ sehr ihre freien Wege gehen zu lassen. Daran hat man, wenn man das Christentum als historische Größe in seinen verschiedenen Gestalten betrachten will, nicht zu denken, — das Recht oder Unrecht der Kirchen in solcher „Toleranz“ kann hier nicht kurzerhand beurteilt werden —; die Hauptsache ist, daß alle Kirchen (noch! auch da erheben sich Fragen nach dem Recht oder Unrecht, die der Historiker zu übergehen hat) eine offizielle Lehre über sich selbst und darüber, was christlicher Glaube sei, haben. Sie üben auch herüber und hinüber in positiver Weise Einfluß, tun dies und das einander nach (oft unbewußt), halten an gewissen praktischen Ideen, als seien sie selbstverständlich, gleicherweise fest, begegnen sich in mancher Sitte und Form. Freilich die Art, ihre offizielle Lehre auch nur zu bestimmen, ist in den Kirchen verschieden. Immer wieder — das gilt nicht nur vom Protestantismus — muß man zwischen Dogma und Theologie unterscheiden, zwischen Glaube und „wissenschaftlicher“ Erfassung, Entwicklung usw. des Glaubens. Das alles vorbehalten, kann man es wagen, festzustellen, was gemeinsames Erbe der Kirchen „noch“ sei. Zum Teil hat man Anlaß, sich darauf zu besinnen, was die Kirchen mindestens noch „nicht aufgegeben“ haben. Es ist zweierlei, gewisse Gedanken nicht mehr eigentlich zu gebrauchen und — sie aufzugeben, sie abzustoßen. Die Theologie ist manchmal bereit, Gedanken und Lehren abzustoßen, wo — man kann nicht sagen: der Glaube selbst, sondern nur: „das kirchliche Recht“ und seine Organe, widerstreben (doch auch diese, wie sich oft gezeigt hat: zum Heile des Glaubens). Nun also: eingedenk der Unbestimmtheit der Linien im einzelnen

und der Vorsicht, die der Zeichnung allein historischen Charakter gibt, berühre ich das Folgende.

Dem Judentum gegenüber kommen alle die Momente als Einheitsband der Christenheit in Betracht, die eine religiöse Wertung der Person Jesu ausdrücken. Alle Kirchen haben eine „Christologie“. Und das Dogma spricht überall von der „Gottheit Christi“. Für alle Kirchen ist es selbstverständlich, daß das die Einheit Gottes nicht aufhebt. Es ist historisch ein Erbe aus dem Judentum, daß der Glaube an den „Einen Gott“, der Monotheismus unbedingt sicher steht. Aber der Trinitarismus ist im Sinne aller Kirchen erst die wahre, wenn auch rätselvolle Form des Monotheismus. Wie sich der trinitarische Gedanke herausgearbeitet hat, ist hier nicht zu erörtern. Die Gewißheit, an dem Messias mehr zu haben, als an bloß einem Propheten, eine Erscheinung (mehr als eine bloße Bezeugung) Gottes, wiederum die Gewißheit, daß Gott Geist sei, also auch der Messias, dazu aber die praktische Erfahrung, daß der Geist sich doch auch unterscheiden lasse von beiden, führte unter vielen Schwankungen der Gedankenbildung im einzelnen, zu der formelmäßig sehr durch Spekulation beeinflussten Erkenntnis von Gott, daß er „dreieinig“ sei. Die Ablösung vom Judentum, die Selbsterfassung der Christenheit als einer neuen Religionsgemeinde, nicht nur der vollendeten jüdischen Gemeinde, wurde sehr erleichtert durch die Fremdheit des Messiasbegriffs für die Griechen. Der hebräische Ausdruck Messias (griechische Ausspracheform von Maschiach = Gesalbter) wurde in der griechischen Übersetzung (Christos) sehr früh, wahrscheinlich vielfach von Anfang an, zum bloßen Element des Namens Jesu. „Jesus Christus“ war für die Beidenchristen nur der Doppelname des Mannes, der ihnen sachlich als der „Sohn Gottes“, bald als der „Logos“ (= das „Wort“ und die „Vernunft“, nämlich Gottes) gedeutet wurde. Seiner menschlichen, geschichtlichen Erscheinung die rechte begriffliche Fassung zu geben, wurde früh als ein ebenso schwieriges Problem empfunden, wie das seines inneren, persönlich wesenhaften Zusammenhangs mit Gott, dem „Vater“. Zur Ruhe oder zum Stillstand

in dogmatischer Form kam dieses Problem in der Lehre von den „zwei Naturen“ (einer göttlichen und einer menschlichen) der Person Jesu Christi. Auch dieses Dogma, das freilich, wie das von der Dreieinigkeit, nicht sowohl im Kampfe der „katholischen Kirche“ mit andern Christen, als vielmehr im Kampfe einer Gruppe in ihr mit andern seine „reife Form“ fand, ist allen Kirchen gemeinsam geblieben. Wie das Judentum die Dreieinigkeitslehre bezüglich der Gottheit und die Gottmenscheitslehre bezüglich der Person Jesu als das höchste Ärgernis am Christentum empfindet, so sieht dieses umgekehrt überall in seiner kirchlichen Gestalt in diesem Doppeldogma seine Grundlage. Aus der Frage nach dem Zwecke der „Menschwerdung“, die das Christentum mit der Lehre von einer „Erlösung“ durch Christus beantwortet, ergibt sich ein weiteres Moment gemeinchristlicher Unterscheidung vom Judentum, doch so, daß hier auch die konfessionellen Differenzen als solche einsetzen.

Vergleicht man die Christenheit mit dem Heidentum, oder (um sofort auch noch eine andere Front zu nennen) mit den Systemen der Philosophie (auf die es freilich zum Teil großen Einfluß geübt hat), so beharren alle Kirchen gleicherweise bei dem Glauben an einen von der Welt real unterschiedenen Gott. Keine Kirche erkennt den Pantheismus an, auch wenn er zeitweilig von vielen ihrer Glieder gehegt wird. Jede sieht in Gott den „Schöpfer Himmels und der Erde“. Jede glaubt an die Kraft Gottes, Wunder zu thun. Jede betrachtet Gott (Jesus Christus) als einen „Richter“ über das Böse. Jede kennt die Möglichkeit eines Verderbens für die Seele. Himmel (und Hölle) sind für alle reale Wirklichkeiten. Jede glaubt an die Notwendigkeit einer Erlösung, einer „natürlichen“ Verlorenheit der Menschen. Sie alle reden von einer „ererbten“ Sündhaftigkeit. Und über das, was gut und böse sei, begegnen sich ihre Gedanken weithin, wenigstens in den Fragen der Privatmoral. In den gottesdienstlichen Formen ist mehr Übereinstimmung geblieben, als der erste Anschein verrät. Die großen Feste und die regelmäßigen Wochenfeiern (der Sonntag) sind gemeinchristlich. Es ist durchaus nicht



belanglos, daß alle Kirchen die Bibel als solche festhalten, wenn sie sie auch noch so verschieden behandeln.

### 3. Die orientalische Kirche.

Sertig wurde die katholisch sich nennende Kirche im vierten Jahrhundert, indem sie durch die Kaiser zur römischen Reichskirche gemacht wurde. Konstantin der Große († 337) begann mit der Entrechtung des Heidentums und seiner Kulte, sowie mit der Privilegierung des Christentums. Theodosius der Große († 395) vollendete beides. Es ergab sich daraus eine Situation der katholischen Kirche, die – freilich unter Differenzen im einzelnen – den „Kirchen“ auch als ein gemeinsames Erbe verblieben ist. Indem die Kaiser sich dem Christentum zuwandten, wobei zweifellos politische Gründe sehr wesentlich für sie wirksam waren, ergriffen sie zugleich Partei zwischen den Gruppen der Christenheit, eben für die „katholische Kirche“, für die größte und am gleichmäßigsten verbreitete Gruppe. Von der Verbindung mit dem Staate ist die Kirche in keiner der im Laufe der Zeit entstandenen Konfessionen wieder losgekommen. Staatsfrei zu werden, ist auch für keine von ihnen (höchstens für Gruppen) ein u n b e d i n g t e s Ideal geworden. Denn die Kirche kann seither den Staat gar nicht mehr entbehren, wenn sie ihre Aufgaben nicht willkürlich verkürzen will. Der Staat hat umgekehrt seinerseits nicht weniger ein großes Interesse an dem Dasein der Kirche, wenn nicht direkt, dann indirekt. In der Geschichte hat er nur oft versucht, sich einfach zum Herrn über die Kirche im Rechtsinne zu machen. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat richtig zu bestimmen, ist in Theorie und Praxis seit der Zeit Konstantins ein nie restlos gelöstes Problem für die Christenheit und die Konfessionen (für jede allerdings in anderer Weise, wie sich zeigen wird) geworden. Aber als die katholische Kirche in den Charakter und die Stellung der Staats- oder Reichskirche, des seit Theodosius a l l e i n noch gestatteten, ja allen „Bürgern“ zur Pflicht gemachten, „öffentlichen“ Kultes überführt wurde, handelte es sich um mehr wie bloß eine Änderung der Rechtsstellung des Christentums als Religion. Vielmehr hat es bei diesem Wechsel auch seinen

innern Charakter noch weiter verändert, als das schon in der Bindung des „Geistes“ an den Kanon und den Episkopat geschehen war. Noch immer hatte die Kirche den Charakter einer Gemeinde von Freiwilligen gehabt. Sie war längst nicht mehr eine „kleine Herde“ gewesen, aber sie stellte noch eine Missionskirche dar. Noch war sie im Grunde nicht mehr geworden, als ein großer Kult. Das sollte und mußte jetzt anders werden. Ganz von selbst wurde die katholische Kirche als Reichskirche vor die Aufgabe gestellt, ob sie sich die reiche, vielseitige Kultur der Antike mit aneignen könne und wolle. Und sie hat es freilich gewollt, auch gekonnt. Ob sie damit ihrem Heiligskeitscharakter vollends im Prinzip den Abschied gegeben, kann hier nicht erörtert werden. Ob ihr das Kulturinteresse dauernd wie ein fremdes hätte erscheinen „sollen“, oder ob sie es innerlich mit sich vereinbaren „durfte“, ist letztlich eine Frage der Systematik. Die Historie kann nicht umhin zuzugestehen, daß sie sich die Kultur eigentümlich assimiliert hat, ihr von sich aus neue Impulse gegeben, sie nicht bloß „konserviert“ hat. Das gilt freilich von den verschiedenen Konfessionen und in ihnen von den verschiedenen Zeiten nicht in der gleichen Weise und wird daher erst nachher deutlicher werden. Ein großes Kulturinteresse hatte sich die Kirche schon längst innerlich zu eigen gemacht, bevor sie Reichskirche wurde: das an der Wissenschaft. Eine wissenschaftliche Theologie, völlig ebenbürtig mit der Philosophie der Zeit, hatte die Kirche schon seit dem Beginne des zweiten Jahrhunderts entwickelt. „Welt“ in jedem Sinne war auch längst in sie eingedrungen, sie nur noch nicht in gleichem Maße in die Welt; mehr als daß der Staat sie dulde, ihr gestatte, daß sie ihre Gottesdienste halte und missioniere, hatte sie gar nicht verlangt. Die schlimmste Beschwerenis wurde der Kirche als Reichskirche dadurch zuteil, daß die alten, heidnischen Religionen und Kulte, die sie doch recht eigentlich nun beseitigen, „töten“ sollte, noch so fest saßen in den Herzen der gewaltigen Majorität der Bevölkerung, (und diese wurde ihr jetzt ungemein schnell, ja man kann fast sagen plötzlich, „unterworfen“), daß sie sie vorerst gar nicht überwinden konnte. Ja gerade hier

war sie ihrerseits bereits nur zu sehr erobert worden, als sie jetzt erobern sollte. In ihrem eigenen Mysterienwesen hatte schon allzuviel heidnische Mysterienstimmung Eingang gefunden, sodaß sie nur mit gebrochenem Verständnis in den Kampf eintrat. So erhielten unzählige Momente heidnischen Kults jetzt nur eine christliche Etikette. Uns Protestanten ist vieles, was den andern Kirchen sich eingefügt hat als „Glaube“, als **Aberglaube** erkennbar. Doch da komme ich nun zu den „Kirchen“ statt der „Kirche“.

Das Jahrhundert, in welchem die katholische Kirche fertig wurde, legte auch – niemand ahnte oder wollte es – den Grund zu ihrer ersten großen Spaltung in sich selbst, zu der noch bestehenden und wohl auch bleibenden in eine morgenländische und abendländische Hälfte.

Das römische Reich wurde im Jahre 395 von Theodosius in zwei Teile zerlegt. In undeutlichen und komplizierten Sormen hatte es schon seit Diokletian, also seit einem Jahrhundert vorher, Teilungen des Reiches gegeben. Auch hier brachte Theodosius neue Regierungsgrundsätze, ein neues politisches Programm zur vollen Ausführung. Das Zentrum oder die Hauptstadt des einen Teils war Rom; die Grenze des Westreichs lief durch die Mitte der Balkanhalbinsel, so daß etwa das heutige Bulgarien (aber herunterreichend an das ägäische Meer) das Grenzland wurde. Nur hier reichte der östliche Teil nach Europa hinüber, aber gerade in diesem kleinen Teile lag die Hauptstadt des Ostens, das ehemalige Byzanz, wohin Konstantin 326 seine Residenz verlegt hatte und dem er den Namen Konstantinopel gegeben hatte. Die Scheidung zwischen einem West- und Ostreich war nur verwaltungstechnisch gedacht: nach wie vor gab es der Idee nach ein einheitliches Reich. Der Osten umfaßte die Provinzen, die in Asien lagen und, wie von Europa, so von Afrika wenigstens einen Teil, Ägypten. Der Westen umspannte alles Land zwischen Britannien und Spanien einerseits, den Provinzen an der Donau (einschließlich des heutigen Rumäniens) andererseits, dazu das eigentliche Griechenland, dann den Nordwesten Afrikas. Übertragend an Bedeutung war immer Italien. In Rom und Konstantinopel, oder wie diese Stadt jetzt offiziell hieß „Neu-

Rom“, residierte je ein gleichgestellter Kaiser. Die Reichskirche zerlegte sich von selbst jetzt auch in zwei Gebiete. Aber das hob doch die innere Einheit noch nicht auf, hätte sie auch vielleicht nie aufgehoben, wenn sich nicht eine Rivalität der Bischofssitze in den beiden Kaiserstädten entwickelt hätte. Diese wieder entsprang nicht bloß persönlicher Herrschaftsucht und Eitelkeit auf einer oder beiden Seiten, sondern einer zunächst latenten Gegensätzlichkeit der Verfassungs ideen, die je länger je mehr Gelegenheit fand, sich auszuwirken.

Die Christianisierung des Reichs hatte begreiflicherweise viele Organisationsfragen im Gefolge. Um 300 schon war die katholische Kirche, besonders im Osten, wo es sehr viel mehr Christen gab, als im Westen, wo nicht nur die „Städte“, sondern auch das Land, die Dörfer, schon vielfach Gemeinden hatten, in eine Art von Verfassungskrisis gekommen. Es gab schon „große“ Bischöfe, die die „kleinen“ nicht mehr als ebenbürtig betrachteten. Denn der Bischof (= der „Aufseher“) war an sich der „Ortsgeistliche“, der Pfarrer. In größeren Orten hatte er längst Untergebene, die ihm bei der Gemeindepflege zur Hand gingen, die Presbyter (= Älteste) und Diakonen (= Helfer). Das Land stand in einer gewissen, unbestimmten Abhängigkeit von der nächsten Stadt. Aber eben unter den Städten gabs wieder wichtige Unterschiede, zumal seit Diokletian das Reich in etwa hundert Provinzen, die nach dem gleichen Schema organisiert waren, zerlegt hatte. Es gab jetzt in jeder Provinz eine „Hauptstadt“, die Metropole. Die Bischöfe hatten sich schon seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts gewöhnt, in wichtigeren, allgemeinen Angelegenheiten Synoden (lateinisch: Konzilien) zu halten, größere und kleinere; es wurde immer mehr ein Bedürfnis, daß das Synodalwesen, zumal die Frage, wem der Vorsitz, die Geschäftsleitung usw. gebühre, geregelt wurde. Auch anderes noch drängte dahin, daß gesetzliche Formen und Absetzungen im Episkopat eingeführt wurden. Im Orient nun kam der Grundsatz auf, daß die Kirchenverfassung sich der Staatsverfassung anzuschmiegen und nachzubilden habe. So wurde jede Provinz auch ein kirchliches, relativ abgeschlossenes Gebiet und in ihr der Bischof der Haupt-



stadt, unter dem Titel „Metropolit“, der Oberbischof. Ueber den Provinzen standen seit Diokletian sog. Diözesen: der Bischof der Diözesanhauptstadt wurde der Obermetropolit, meist mit dem Titel „Exarch“, aber auch mit dem Titel „Patriarch“. Und der Bischof der Reichshauptstadt konnte beanspruchen, der Oberpatriarch zu sein. In der Tat erreichte der Bischof von Konstantinopel, allerdings nur sehr allmählich, daß er das wurde, nämlich mit dem Titel „ökumenischer Patriarch“ was am besten übersetzt wird mit „Reichspatriarch“. Natürlich war er mit der Zeit auch tatsächlich immer mächtiger geworden. Er war der wirklich regierende Oberherr in den europäischen Provinzen des Ostreichs, aber auch in ganz Kleinasien. Die Theorie hätte ja verlangt, daß er Oberherr über die Bischöfe des ganzen Ostreichs würde. Aber Syrien und Aegypten wußten sich (das hängt mit der politischen Entwicklung, mit der allmählichen Lockerung und Zerbröckelung des Reiches zusammen) selbständig zu erhalten: in Antiochia und Alexandria gab es dauernd unabhängige Patriarchen; in Jerusalem erhob sich sogar seit dem fünften Jahrhundert noch ein weiterer.

Im Westen war Rom immer unbestritten die erste Stadt gewesen und es hatte bis zum vierten Jahrhundert schon viel zu viel tatsächliche, weithin reichende Befugnisse für seinen Bischof erlangt, als daß dieser nicht ein klares Interesse gehabt hätte, den kirchlichen Organisationsideen des Ostreichs zu widersprechen. Er hat sie in der Tat nie anerkannt. Ja seit dem vierten Jahrhundert beansprucht der Bischof von Rom deutlich, überhaupt allenthalben als der oberste Bischof zu gelten. In diesem Anspruch trat ihm nun der Bischof von Konstantinopel entgegen. Er wollte ihn nicht höher eingeschätzt wissen, als sich selbst. Er war bereit, ihm einen Ehrenvorrang, den „Ehrenprimat“ zuzugestehen, da Rom, als die ältere Stadt, zwar nicht über „Neu-Rom“ stehe, aber gewissermaßen vornehmer sei. Also einen Etikettenvorzug solle Rom haben (das ergab bei allgemeinen Konzilien des Reichs, bei „ökumenischen Synoden“, wie man sie seit der Zeit Konstantins kannte, immerhin das erste, leicht auch wichtigste Votum), aber im Rechtsinn habe Rom für das

Ostreich keine Kompetenz. Das war auch die Meinung der andern Patriarchen des Ostens. Es war im ganzen Osten der siegreiche Gedanke, daß die politische Stellung der Stadt eines Bischofs seinen Rang an die Hand gebe, daß die zwei gleichwertigen Reichshälften auch „zwei“ im Range „höchste“ Bischöfe erforderten. Die Kaiser des Ostens unterstützten diese Idee und schützten speziell ihren „ökumenischen Patriarchen“.

Der Gegensatz in dem Grundgedanken über die Verfassung, der in Rom anders unterbaut war als in Konstantinopel bezw. überhaupt im Osten (in Rom religiös: Petrusidee; darüber später. Im Osten handelte es sich freilich auch nicht bloß um eine Zweckmäßigkeitseinstellung, sondern um eine andere Stimmung gegenüber dem Staate) — dieser Gegensatz möchte auch nicht zu einer Spaltung der Kirche geführt haben, sondern dürfte durch den Sieg der einen oder andern Idee erledigt worden sein, wenn nicht der Gang der Geschichte zur Zertrümmerung des Römerreiches und zu fast völligem Verschwinden der Kulturgemeinschaft zwischen dem Osten und Westen geführt hätte. Andere alte, aber lange latent gebliebene, nicht in das Bewußtsein der Führer, geschweige der Massen eingetretene Gegensätze verschärften und verhärteten sich darüber auch. Man hielt noch Jahrhunderte lang offiziell die Kirchengemeinschaft aufrecht, in Rom stets mit aggressiven Hintergedanken, in Konstantinopel mit äußerstem Mißtrauen und stetiger Vorsicht. Das Dogma bildete vorerst noch ein gemeinsames Interesse und eine Gelegenheit zur Messung der Kräfte. Es gelang noch, unter dem Drucke der oströmischen Kaiser, die nach dem Zusammenbruch des weströmischen Reichs, 476, ideell (zeitweilig, seit Justinian I., † 565, sogar auch tatsächlich) sich wieder zu Herrschern über das „ganze“ Reich erhoben, in den trinitarisch-christologischen Wirren und in ihrem Nachspiel, im sog. Bilderstreit, eine Reihe von ökumenischen Synoden zu arrangieren. Aber im neunten Jahrhundert kam es schon zu einem heillosen Personalstreit zwischen Nikolaus I. von Rom und Photius von Konstantinopel, wobei letzterer den Osten so aufzuwiegeln wußte, daß nunmehr

für die Massen wirklich der Eindruck entstand, im Westen habe man ein anderes Christentum als im Osten. Gelang es damals noch einmal, den Frieden wiederherzustellen, so war das doch nur provisorisch: im elften Jahrhundert kam es definitiv zum Bruch. Im Jahre 1054 exkommunizierten sich Papst und ökumenischer Patriarch feierlichst, und seither waltet das „Schisma“. In den Nöten, die der Islam und seine Völker für Ostrom, für das „byzantinische Reich“ heraufbeschwor, kam es noch mehrmals zu Wiedervereinigungsversuchen, ja auf dem Konzil zu Florenz, 1439, sogar wirklich zu dem Beschlusse der „Union“. Aber nach dem Konstantinopel 1453 in die Hände der Türken gefallen war und es sich erwiesen hatte (es blieb ja auch Jahrhunderte hindurch so), daß das Abendland den Christen im Orient doch nicht helfen könne, erkannte man im Osten die Union nicht mehr an. Und das ist noch heute die Situation.

Was heute als orientalische Kirche vor uns steht, ist entfernt nicht mehr bloß die Kirche in den Ländern, die ehemals die Osthälfte des römischen Reiches bildeten. Es handelt sich teils um sehr viel weniger, teils um sehr viel mehr. Auf europäischer Seite hat der ök. Patriarch im achten Jahrhundert ein großes Gebiet noch zugesprochen erhalten, das bis dahin zum Westen gehörte, nämlich alles Land zwischen dem schwarzen und ägäischen Meere einerseits, dem adriatischen andererseits. Diese Lande wurden größtenteils von den Slaven (Serben, Bulgaren) erobert; die Griechen herrschten in Konstantinopel, aber sie waren auf der Balkanhalbinsel nur der numerisch schwächste Teil der Bevölkerung. Immerhin behielten sie wie die Kaiserwürde, so den ök. Patriarchat. Den letzteren haben sie noch heute wie einen Nationalbesitz. Auch über das heutige Rumänien hin weit bis nach Ungarn hinein bekam dieser Patriarchat die Herrschaft. Andererseits verlor er fast ganz das asiatische Gebiet. Die Kirche wurde hier größtenteils vom Islam vernichtet. Nur einzelne Gegenden, besonders die Küstenstädte am schwarzen und ägäischen Meere behielten Christengemeinden und diese blieben in der Abhängigkeit von Konstantinopel. Die andern drei Patriarchate des Orients wa-

ren noch viel übler daran: Antiochia, Alexandria, Jerusalem wurden zu bloßen Schatten. Die Türken, deren Reich in der Zeit seiner Blüte größer war als das von Ostrom, duldeten die Kirche, aber freilich in unsäglich drückenden Formen. Der Sultan ließ die kirchliche Verfassung intakt, verstattete der „Kajah“ (= Herde, Pöbel), wie die Türken die Christen bis in unsere Zeit nannten, ihren Kult, machte den ök. Patriarchen, den er immer in der Nähe und in der Gewalt hatte, für den politischen Gehorsam seiner Kirchenglieder persönlich haftbar und beutete diese im übrigen zu jeder Zeit nach Möglichkeit aus. Jeder neue Patriarch (und der Sultan zwang die meisten, sobald sich ein Grund oder Vorwand bot, zur Abdankung) mußte für sein Amt erhebliche Summen zahlen; er mochte sehen, wie er sie betrieb. Der Patriarch wurde übrigens auch der oberste Zivilrichter der Kajah. So war seine Stelle innerhalb der Kirche die mächtigste, die es überhaupt gab, in gewissem Sinne mächtiger als unter den christlichen Kaisern. Im besten Falle war er doch nur ein gefangener Gefangenenhüter. Aber die Christenheit im Türkenreich blieb nicht auf die Dauer der Kern der orientalischen Kirche. Das wurde vielmehr die Kirche von Rußland. Und weil dieses immer mehr in die Höhe gestiegene Reich mit seiner zur Zeit wohl gegen 100 Millionen zählenden Kirche auch zu ihr gehört, ist sie eine Großkirche geblieben trotz des Elends in ihren Stammlanden. Die Russen wurden Ende des zehnten Jahrhunderts christianisiert durch Griechen. Sie standen bis ins sechzehnte Jahrhundert direkt unter dem ök. Patriarchen, wurden dann verselbständigt und hatten bis 1702 einen Patriarchen in Moskau. Peter der Große gab seiner Reichskirche unter Abschaffung des Patriarchats eine regierende ständige Synode, die in Petersburg ihren Sitz hat. Es liegt in der Natur der Sache, daß die russische Kirche jetzt eigentlich das wichtigste, am meisten typische Gebiet der orientalischen Kirche ist. Der ök. Patriarch ist immer noch der vornehmste Bischof, aber er ist kraft desselben kirchlichen Verfassungsgrundsatzes, durch den er „groß“ wurde, je länger je mehr wieder um seine Macht gekommen. Denn er konnte nicht auf die Dauer wider-

Rattenbusch, Die Kirchen und Sekten.



sprechen und nicht mit Erfolg sich wehren, wenn ein Land, das nicht politisch zum oströmischen bzw. türkischen Reiche gehörte, oder welches sich davon losriß, sich auch kirchlich verfelbständigte. Was er im Jahre 1589 Rußland konzedierte, mußte er im Laufe des vorigen Jahrhunderts allen den Staaten, Griechenland, Rumänien, Serbien etc., die sich von der Türkenherrschaft befreiten, zugestehen, nämlich daß sie „autokephale“ (wörtlich „eigenhäuptige“, selbständige) Kirchen wurden. Die altkirchlichen Nebenpatriarchate haben sich auch behauptet und fangen gegenwärtig allmählich wieder an, unter dem neuerlichen Wachsen der Christenbevölkerung, etwas zu bedeuten.

Der Patriarchentitel ist auf die vier, die ihn im Osten seit Alters führen, beschränkt geblieben. Die andern freien Landeskirchen lassen sich (meist) an dem Titel „Metropolit“ für ihren vornehmsten Bischof, den ihrer Hauptstadt, genügen. Die Bulgaren haben einen „Exarchen“ an der Spitze, der noch in Konstantinopel residiert. (Mit ihm hat der ök. Patriarch seinen Frieden bisher nicht gemacht.) Österreich-Ungarn hat für seine Serben, Rumänen und Ruthenen selbständige Kirchen. Im ganzen zählt die orientalische Kirche gegenwärtig fünfzehn autokephale Kirchen (die kleinste ist die des Sinaiklosters, welches in seiner Einsamkeit und wegen der Heiligkeit seines Orts verfelbständigt ist) und vielleicht 115 bis 120 Millionen Mitglieder.

Als eine Einheit stellt sich die orientalische Kirche darin dar, daß alle autokephalen Landes- oder Volkskirchen das gleiche Dogma, die gleiche Art der Verfassung und überhaupt des innern Rechts, dazu die gleichen Formen des Kultus haben. Im besonderen auch haben sie alle eine einheitliche Zeitrechnung (abgesehen von Österreich-Ungarn halten die christlichen Staaten, zu denen sie gehören, an ihr noch mit fest): den sog. julianischen Kalender, der vom abendländischen oder sog. gregorianischen Kalender jetzt (seit 1900) um volle 13 Tage differiert. (Die Türkei hat staatlich überhaupt eine andere Ära, als die christliche Welt.) Die großen Feste der orientalischen Kirche fallen daher nicht oder nur zum Teil und selten (so Ostern, und was von da aus be-

rechnet wird, je nach dem Eintreten des Frühjahrsvollmonds) mit den gleichen Festen des Abendlandes zusammen.

Ehe ich die innere Art der orientalischen Kirche schildere, will ich nur erwähnen, daß man im weiteren Sinne auch eine Anzahl Kirchen, die sie selbst als „Sekten“ und „Ketzergruppen“ ansieht, zu ihr rechnen muß, da sie ihrem Ursprunge nach in ihr wurzeln und wesentlich nur durch politische Umstände Gelegenheit bekamen, sich in „alten“ Formen, die ihr gegenüber „rückständig“ wurden, abzuschließen.

Die ehrwürdigste, geistig bedeutsamste, wohl auch größte darunter ist die Kirche der Armenier. Sie hält das verstreute Volk innerlich allenthalben zusammen und hat in unsern Tagen durch Not und Tapferkeit die Sympathie besonders geweckt. Ihr bedeutendster Teil steht seit 1828 unter russischem Szepter im Süden vom Kaukasus, wo im uralten Kloster Etschmiadzin der oberste ihrer Patriarchen mit dem Titel Katholikos residiert. Die glücklichste der Nebenkirchen, wenn man so will, ist die der Abessinier, eine freilich religiös ganz verwahrloste, kaum anders als dem Namen nach noch als „christlich“ anzuerkennende Kirche, aber doch die Kirche eines „Volkes“ im eigenen freien Lande. Die Nestorianer sind ganz kleine Reste einer ehemals großen (bis nach China hin in Kolonien verbreiteten) persischen Kirche, die Jakobiten ähnliche Reste der syrischen Nationalkirche. In Ägypten repräsentiert eine kleine koptische Kirche die Nachkommen der christianisierten eigentlichen Ägypter (die sich in der Geschichte deutlich abheben von den Griechen in ihrem Lande). In Vorderindien hat sich eine Kirche sog. Thomaschristen erhalten. Alle diese Kirchen haben „Sonderlehren“ und vor allem eigentümliche, durch Altertümlichkeit interessante Kultusformen. Sie bieten der wissenschaftlichen Forschung manche Probleme. An dem ganzen Rande der orientalischen Kirche gegen die Kirche von Rom hin in Europa, besonders in Österreich-Ungarn, haben sich Gruppen ihrer Glieder zu einer Union mit Rom bereit finden lassen. (Auch die Nebenkirchen haben sich in Splintern angegeschlossen.) Obgleich es sich bei ihnen

um einige Millionen handelt, haben sie doch wenig zu bedeuten. Diese Unierten, „Uniaten“, wie sie slawisch heißen (es sind meist Slawen), sind weder bei der Kirche in Ansehen, zu welcher sie sich gestellt haben (sie sind nicht Konvertiten, sondern nur „dogmatisch“ und „regimentlich“ Anhänger des Papstes, im Kultus und sonstiger Sitte sind sie „Orientalen“), noch natürlich bei der, zu der sie sachlich im Grunde noch jetzt gehören. (Eine Ausnahme, und mit Recht, bilden die unierten Armenier, die sog. Mechitaristen, ein Mönchsorden, besonders in Venedig.)

Den Nebenkirchen gegenüber bezeichnet sich die „katholische“ orientalische Kirche als die „orthodoxe“. So bestimmt sie an dem alten Gemeintitel katholisch festhält, so legt sie doch das wesentliche Pathos ihrer Selbstbeurteilung in das Prädikat orthodox. Auch, ja je länger je entschiedener, der römischen Kirche gegenüber. Sie glaubt im besondersten Sinn die reine Kirche „der Väter“ zu sein. Und sie ist es in der Tat als die konservativste aller Großkirchen. Natürlich hat auch in ihr die Geschichte nicht stillgestanden. Aber sie ist träger verlaufen als anderwärts. Im Westen und Osten haben die „Barbaren“ der Völkerwanderung die alte Kultur fast vernichtet. Aber im Westen wurden die neuen Völker rascher zu eigenem Interesse erweckt. Christianisiert wurden, wie im Westen die Germanen, so im Osten die Slawen. Aber die Slawen bedeuteten weniger als jene. Sie waren vorerst (und noch sehr lange) minder kulturfähig. So boten sie der Kirche auch sehr viel weniger innere Anregung, wäre es auch nur durch Widerstand gewesen.

Aber im Osten kam zu dem slawischen Ansturm der arabischen und der mongolischen. Diese Völker ließen sich religiös nicht gewinnen und wenigstens die Araber entwickelten eine glänzende Eigenkultur. Sich diese mitanzueignen bedeutete für die Christen die Gefahr, sich ihrerseits religiös zu verlieren: in Asien haben sie sich ja auch größtenteils in dieser Beziehung „verloren“. Auf der Balkanhalbinsel, im nächsten Bereiche von Konstantinopel, erduldeten die Christen lieber die Brachlegung ihres Kulturlebens, die Stillstellung der geistigen In-

tereessen, wählten sie lieber die einfache Verschanzung im Alten, soweit es sich retten und festhalten ließ, als daß sie sich den Eroberern genähert hätten. Das gilt hier von den Slawen und den Griechen. Die letzteren als die eigentlichen Träger der Kirche hielten die Slawen auf dem Balkan in der kirchlichen Organisation und dadurch bei ihrer „alten“ Art fest. Ein bewußtes Nationalgefühl hatten nur die Griechen. Aber sie haben die Slawen, über die sie kirchlich herrschten, nicht „entnationalisiert“. Sie gaben ihnen einen griechisches Episkopat. Aber der kleine Klerus blieb naturgemäß wesentlich slawisch mit seinem Volke. Das moderne, gerade auch auf der Balkanhalbinsel überaus scharfe Nationalbewußtsein der slawischen Völker ist erst im 19. Jahrhundert, wesentlich von Rußland her, geweckt worden. In Rußland erhob sich zuerst im Lande von Kiew eine Kirche: unmittelbar durch Mission von Konstantinopel aus und unter griechischer Leitung. Hier gab es Expansionsmöglichkeiten von ungeahnter Größe. Das politische Zentrum verschob sich schon im frühen Mittelalter nach Moskau. In den allmählich gewonnenen weiten Gebieten war es vollends die Kirche, das religiöse Interesse, das sie dem Volke eingimpft, die Organisation, mit der sie ihm Zusammenhalt gab, die das Slawentum vor dem Mongolentum rettete.

Überall litt die Kirche mit ihren Völkern und konnte sich selbst auch nur salvieren durch „Stillesein und Harren“, durch starren Konservatismus, Traditionalismus, durch einfaches, die Not zur Tugend erhebendes Bleiben bei der Lehre und Gesamtart „der Väter“. Die Väter sind natürlich die „Kirchenväter“, die Lehre ist das Dogma der alten römischen Reichskirche und ihrer großen Zeit, die sich in der Phantasie der Kirche immer mehr verklärt hat wie ein verschwundenes Paradies des Christentums. Das Dogma der erhabenen Zeit der „ökumenischen Konzilien“, deren es sieben gegeben – doch offenbar eine heilige, nicht zu erweiternde Zahl! Die Summe von Lehren, welche die orientalische Kirche auf diese Weise in die Gegenwart, für sich intakt und „abgeschlossen“, herübergerettet hat, ist in der Kürze befaßt in ihrem



Taufbekenntnis oder dem Tauffymbol. Sie hat die Formel, die im Westen das „apostolische Symbol“ heißt, nicht, oder richtiger gesagt, nicht mehr. Die Formel, die sie als Inbegriff der Lehre behandelt, hat den Namen „Nicaeno-Constantinopolitanum“, was besagen will, daß sie auf der ersten, für das Dogma allerwichtigsten ökumenischen Synode, derjenigen von Nicäa (in Kleinasien, nicht weit von Konstantinopel) unter Konstantin (325) ihrem Grundstock nach geschaffen, und auf der zweiten, in Konstantinopel selbst (381) vollendet sei. (Das Abendland hat diese Formel auch, jedoch nur mehr in einer Nebenrolle, in der römischen Kirche z. B. als bloßes Messymbol). Die Formel ist knapp, berührt dieselben historischen Momente des Lebens Jesu wie das Apostolikum und im übrigen ziemlich schlicht die Lehre von der Trinität und Inkarnation. Es ist klar, daß die orientalische Kirche an ihrem Dogma, verglichen mit dem, was das Abendland alles inzwischen sich an weiterer „Tradition“ aufgeladen hat, in gewisser Weise leichtes Gepäck hat. Vielleicht stürzt dieses Dogma eines Tages in ihr ohne große Erschütterung. Denn seit fünf Jahren ist ja in Rußland und seit einem Jahr in der Türkei offenbar eine neue Geistesära angebrochen. Was jetzt im Kommen ist? Wer weiß es?

Über den Sinn des Dogmas zerbricht sich niemand sehr den Kopf. Die Theologie ist zwar nicht ganz geschwunden gewesen. Aber sie war (und ist noch) ohne eigentliches Leben. Einen gewissen Vorsprung hat das eigentliche Griechentum: in Athen gibt es eine theologische Fakultät nach deutschem Muster. Einige Streitfragen hat es natürlich doch gegeben. Zum Teil hat man sich auch durch das Abendland fragen zuführen lassen. Nur ist charakteristisch, daß es sich dabei meist um Dinge, die den Kultus betreffen, handelt. Die römische Reichskirche hatte einen in den Grundformen einheitlich gearteten Kultus. Im Mittelpunkt blieb die Eucharistie stehen, römisch geredet die „Messe“, griechisch die „Liturgie“. Und diese Feier zerlegte sich für die ganze „katholische“ Kirche immer bewußter in den Doppelgedanken der Opferung und der heiligen Speisung (letztere, römisch geredet, die com-

munio, griechisch die koinonia). An Spekulationen über das Verhältnis des Brotes und Weines zum Leibe und Blute Christi hat es in der orientalischen Kirche so wenig gefehlt wie in der römischen. Schließlich hat sich die orientalische von der römischen den Gedanken der „Transsubstantiation“ (der „Substanzersetzung“: das Brot, der Wein seien nach der Weihe nur noch Schein) darreichen lassen. Auch in Bezug auf die andern Riten hat sich die orientalische noch nach der Trennung von der römischen beraten lassen. Allerdings wesentlich in der Zeit der politisch bedingten Wiedervereinigungspläne. Aber es ist dann eben dabei geblieben, daß auch sie wie die römische sieben Mysterien (Sakramente) zählt.

Ehe diese im einzelnen kurz besprochen werden, muß ein Wort über die „Idee“, die Dogma und Kultus verbindet, gesagt werden. Es ist die Idee, daß Christus, der Gottmensch, den Tod überwunden habe und den Menschen im besonderen durch das Abendmahl, die Eucharistie, das ewige Leben, wie in einer Medizin wider den Tod, vermittele. Dieser Gedanke ist umrahmt von den biblischen Lehren über den Sündenfall der ersten Eltern, der diese vom Paradiese und ewigen Leben ausschloß, sie „sterblich“ machte und, als ein Erbe von ihnen, mit der Sünde den Tod auf alle ihre Nachkommen hat übergehen lassen. Nur Gott selbst, der wesentlich unsterbliche, konnte, indem er aus Liebe und Erbarmen Mensch wurde und den leiblichen Tod mit übernahm, den Tod und den Teufel, der eben im Tode seine Macht an den Menschen, die ihm verfallen waren, betätigte, wieder überwinden. Der Gottmensch hat durch seine Auferstehung erwiesen, daß er dem Tode und Teufel überlegen war, und er hat von neuem den Menschen den Zugang zum ewigen Leben, zur „Auferstehung“ erschlossen. Wirklich teilhaft werden der Frucht der Menschwerdung des Sohnes Gottes nur, die an ihn, d. h. an das Dogma von ihm, glauben und durch die Mysterien mit ihm in „reale“ Verbindung treten.

Die sieben Mysterien sind alte Feiern und Riten, die die römische Kirche doch in vielen Beziehungen jetzt und schon lange anders begeht als die orientalische. Da die römische Kirche weniger Gewicht auf die besondere Form

einer Seier legt, als die orientalische, die geradezu das entscheidende Gewicht darauf legt, und nur in der ihr geläufigen Form die Wirkungskraft derselben sich vorstellen kann, so haben sich beide Kirchen über die rechte Zahl der eigentlichen Sakramente, der „notwendigen“ Heilmittel, nachdem sie doch schon lange eine Sonderentwicklung erlebt hatten, nur dadurch noch zu einigen vermocht, daß die römische den Orientalen keine Auflage hinsichtlich der Form machte. Es würde zu weit führen, in das Detail genauer einzutreten, obgleich gerade hier des Fremdartigen genug dem Abendländer entgegentritt. So gleich das Grundmysterium, die Taufe, wird noch mit ganzer Untertauchung begangen. Unmittelbar an sie schließt sich eine Salbung des ganzen Körpers des Kindes, ein Ritus, der für identisch gilt mit dem römischen Sakrament der „Sirmung“, obwohl fast alles anders daran ist. Das Mysterium der Buße (Beichte) ist eine sehr nebensächliche Begehung im Vergleich mit dem römischen gleichnamigen Sakrament. Die regelnde Kraft des Volkslebens, die der „Bußdisziplin“ in der alten Kirche einwohnte, ist der orientalischen Kirche ganz abhanden gekommen. Die größte Rolle spielt die Eucharistie, das eigentlich „Christus“ und sein „Leben“ in den Menschen einführende Mysterium. Sie ist die Grundlage jeder regelmäßigen Hauptfeier, also des Sonntags und der vielen Feste, und sie hat Formen angenommen, die im einzelnen hier zu schildern, sich durch den Raum verbietet. Schon eine Schilderung des Kirchengebäudes, das einen festen Typus hat (der sehr anders ist als im Abendlande), müßte vorangehen. Der Historiker erkennt die Übereinstimmung der Formen der „Liturgie“ und der „Messe“ in ihren Wurzeln, aber er konstatiert auch die merkwürdig verschiedenartige Entwicklung. Der orientalische Verlauf der Handlung hat mehr altertümliche Züge als der römische, aber er ist doch auch keineswegs mehr einfach der „alte“. Noch kommen in Betracht die Krankenölung (die in der orientalischen Kirche nicht, wie in der römischen, zum Sterben „bereiten“ soll, sondern gerade Genesung, wie man zum Teil lehrt: Genesung der Seele, bringen will), die Eheschließung

(mit bemerkenswert vielen Riten aus sehr alter Zeit), endlich – eigentlich alle Mysterien tragend – die Priesterweihe.

Diese sog. Mysterien sind gewissermaßen nur das Rückgrat des Kultus. Zahllose weitere Riten, bestimmt dazu, möglichst das ganze Leben zu „weihen“, den Teufel, der eine große Rolle in der Vorstellung der Kirche spielt, zu bannen, umgeben sie. Sehr wichtig sind die Heiligen und ihre Bilder. Auch dabei ist im einzelnen vieles anders vorgestellt, als in der römischen Kirche, man könnte sagen naiver („heilig“ ist ein Mensch, dessen Leichnam „nicht verwest“: ein solcher ist ja ganz deutlich „im Himmel“, dem „Tode“ besonders entrückt, von Gott ausgezeichnet, also auch gewiß ein Wundertäter usw.). Natürlich hat dabei jeder Aberglaube Freiheit. Alle Heiligen haben ihr Fest. Zu den Orten, wo ihre Leiber ruhen und gezeigt werden, wallfahrtet man. Sich mit ihnen zu „berühren“ (ihre Leichname, ihre Bilder küssen zu können) erscheint wie ein unmittelbares Betasten der oberen Welt. Das ist nun überhaupt das Typische an den frommen Gedanken, welche die orientalische Kirche auslöst, daß sich die Seele mit Eindrücken erfüllt von einem Zusammenhang zwischen Himmel und Erde, wo immer man mit der Kirche zu tun hat. Die Gottesdienste sind so prächtig, wie möglich; selbst die Dorfkirche entfaltet etwas Glanz. Alles ist darauf angelegt, die Teilnehmer der Welt zu „entrücken“. Jedes Einzelne darin ist symbolisch, unverständlich=sinnvoll, mit geheimen Andeutungen durchzogen, „besinnungraubend, herzbetörend“, der Masse freilich nur ein rätselhaftes Geschehen, das sie mit dumpfer Ehrerbietung und Befriedigung begleitet. Die Sprache der Kirche ist überall die nationale, aber in einer alten (frühmittelalterlichen) Form. Die Worte der Lesungen, Gebete, Weihungen sind also dem Volke doch unverständlich. (Nur Rumänien hat moderne Sprache!) Bedeutend und schön ist die Musik (nur Chorgesang, ohne Instrumentalbegleitung); dem Empfänglichen wird sie überall zum Herzen gehen. Aber bloß Musik als etwas „Verständliches“ ist nicht viel in einer Kirche! Es ist nicht auffallend, daß eigentlich lebendig nur der Gedanke



ist, daß das Sterben erst offenbar mache, was die Kirche bedeute, was man von ihr „habe“. Sehr entwickelt sind die Totenbräuche. Im Leben und für das Leben, das ist etwa die Empfindung des Volkes, könnte man die Kirche füglich entbehren. Aber es gibt ein Sterben, und da ist die Kirche wie eine Mutter. Sie will wirklich eigentlich nur die Helferin der Sterbenden sein, aber sie zeigt schon bei Zeiten den „Himmel offen“.

In der orientalischen Kirche ist nur zu sehr volle Wirklichkeit geworden, was in der alten Zeit der „heiligen Kirche“ sich schon anbahnte: die Kirche, einst Vorausdarstellung des kommenden Gottesreiches, ist degradiert zu einem System von Wundern auf Erden, einer Institution voll Zauber und bloßem Geheimnis. Gewiß ist es an sich meist reiner, unschuldiger, Viele packender und tröstender Zauber, und es ist auch noch ein gutes Teil von echtem christlichem Himmelsgedanken, der uns in ihr entgegentritt. Aber es ist doch ein deklassiertes Christentum, das sie darstellt. Was der orientalischen Kirche hauptsächlich abhanden gekommen, ist das Verständnis für das sittliche Moment im Gedanken von der Heiligkeit und dem Geiste. Nicht, als ob sie prinzipiell sittlich gleichgültig wäre. Sie vertritt im Prinzip alle Mahnungen der Bibel und prägt dem Volke die zehn Gebote ein, wie jede Kirche. Sie weiß nur nicht mehr recht, worauf es ankommt und ist sehr schlaff in der sittlichen Praxis. Von Liebestätigkeit ist in ihr wenig vorhanden. Sie „heilt“ mit ihren Heiligen, mit den Bildern der „Gottesgebärerin“ usw. Sie preist auch das Almosengeben. Und sie stärkt die Leidenswilligkeit, sie macht geduldig. Speziell in Rußland gibt es viel tiefes Sündengefühl, viel lebendige Empfindung von menschlicher Unwürdigkeit Gott gegenüber. Das alles darf anerkannt werden und bedeutet gewiß etwas. Aber die Kirche weiß nicht mehr, was der „Geist“ eigentlich schaffen will, „neue Menschen“. Vollends weiß sie nicht, was ein neuer Mensch und eine neue Menschheit wäre. Ihr Ideal ist die Askese. Sie hat ein Mönchtum. Aber die Mönche in ihr sind nur zu oft Leute, denen es genügt, mehr „Gottesdienste“ als das Volk zu halten. Das Volk ist ziemlich willig gemacht zu „fasten“.

Einige große Fastenzeiten, besonders die vor Ostern, die auf das Fest der Sekste, das der Auferstehung, „reinigen“ sollen, sind populär zu nennen. Die Mönche sind auch dazu willig. Es gibt Klöster, daneben dörfliche Mönchsniederlassungen (Skiten) und Einsiedlerzellen. Berühmt ist die in ihrer Weise einzig in der Christenheit dastehende freie „Mönchsrepublik“ auf dem „heiligen Berge“, dem Athos (in Mazedonien). Doch im Prinzip ist alles Mönchswesen gleichgeartet. Es gibt keine Vielheit von „Orden“. Aus den Mönchen wird der hohe Klerus, der Episkopat, genommen. Der niedere Klerus, die Priester in Stadt und Dorf, sind verheiratet, müssen verheiratet sein („einmal“, 1. Tim. 3, 2: dem Witwer ist eine neue Ehe verwehrt!). In der sozialen Stellung ist überall ein sehr großer Unterschied zwischen der hohen und der niederen Geistlichkeit. Die Bischöfe haben zum Teil (das Gerücht vergrößert wahrscheinlich manches) übermäßige Einnahmen, besonders von den Klöstern her, da sie an deren Einkünften (die hauptsächlich durch Wallfahrgeschenke und aus Ländereien zustande kommen) partizipieren. Der ökumenische Patriarch (auch besonders der von Jerusalem) besaß früher gewaltige Liegenschaften, zumal in Rußland und Rumänien. Die Neuzeit hat tiefempfundene Säkularisationen gebracht. In Rußland sind die Gegensätze noch außerordentlich scharf. Es scheint doch, daß man auch dort den reichen, hohen Klerus nicht etwa im spezifischen Sinne des „Wohllebens“ zeihen darf. In den russischen Klöstern herrscht viel Trunksucht. Große Summen werden überall an den Schmuck der Kathedralen und Klosterkirchen gewendet.

Der orientalischen Kirche ist besonders der Staat verhängnisvoll geworden. Indem die Kaiser christlich wurden und die katholische Kirche schrittweise in die Stellung als Staatskult einführten, übertrugen sie, wie ihnen selbstverständlich dünkte, ihre bisher im heidnischen Rom innegehabte sakrale Stellung auf ihr Verhältnis zur Kirche. Zwar die Rechte und auch den Titel eines pontifex maximus, eines „obersten Opferers“ gaben sie auf. Denn das Opfer, das die Christenheit kannte und in ihren Versammlungen (im Bilde) „erneuerte“, war doch

zu eigenartig neben dem, was im heidnischen Rom und in den „Tempeln“ als Opfer galt, als daß die Kaiser daran gedacht hätten, sich bei ihm wie „Priester“, gar als der leitende Priester, wie ein wirklicher Bischof, zu betätigen. Hier würde auch die Kirche — man kann es nur vermuten, denn sie ist nicht auf die Probe gestellt worden, aber die Vermutung hat alle Gründe für sich — unnachgiebig gewesen sein; hier war die Idee vom Bisthum als dem „apostolischen Amte“ und als begründet in einem exklusiven Auftrage Christi zu mächtig und klar. Aber alles, was ein „Caie“ an Vorrechten übernehmen konnte, was sich als „obrigkeitliche“ Funktion mit Bezug auf die Kirche fassen ließ, nahmen die Kaiser in Anspruch und erhielten sie zugestanden. Es war doch „zweifellos“, daß der Kaiser als Christ sofort ein „besonderes“, ja das „erste“ Glied der „Gemeinde“ wurde (das »*praecipuum membrum*« in ihr). War er der „Herrscher“, so durfte er, indem er sich zum Schutzherrn der Kirche erklärte, „natürlich“ auch eine Oberaufsicht über ihre „weltmäßige“ Seite, ihren Charakter als *I n s t i t u t i o n*, in Anspruch nehmen. So zog der christliche Kaiser das Recht, wenn nicht der Ernennung (Erwählung), so doch der Bestätigung mindestens der „wichtigen“ Bischöfe an sich, zugleich eine Säule von Disziplinar- und andern Aufsichtsbefugnissen. Insbesondere auch das Recht für den „Frieden und die Ordnung“ in der Kirche zu sorgen, also (das verstand man darunter) Konzilien, speziell das „Reichskonzil“ (das „ökumenische Konzil“) zu berufen und (durch Legaten, „Gesandte“) zu leiten. Die Verhältnisse gestatteten es nur den oströmischen Kaisern, alle Konsequenzen zu entwickeln und praktisch zu verwirklichen. Der Sultan trat in Konstantinopel in die „Rechte“ des Kaisers ein, indem er sich doch zum Teil freiwillig beschränkte. Hingegen übernahm in Rußland wieder der Staat, oder persönlich geredet: der Zar alle Rechte und Funktionen der Kaiser von Ostrom, für deren wahren „Erben“ er sich erklärte.

Man nennt das byzantinische Staatskirchenrecht, mit Recht oder Unrecht, gemeinhin „Cäsaropapismus“. Eine unbedingte Schranke bedeutet doch überall, auch in Rußland, der Kultus und das Dogma. Daran zu tasten, hier

etwas zu „entwickeln“, steht — wenn es überhaupt jemand wagen darf — nur den Bischöfen zu. In diesem engern Sinne ist die Kirche „frei“ geblieben. Aber kraft dieser Freiheit ist sie auch eine Sphäre für sich geblieben, der Schatten oder wie sie selbst sich beurteilt wissen will, der Absenker der Himmelswelt. Die „Mysterienwelt“, die sie darstellt, ist in den Menschen als Personen nur zu sehr Erdenwelt! Es ist bemerkenswert, was doch eine Schuld ist, daß die orientalische Christenheit mit alledem so gänzlich zufrieden war — bis in die allerneueste Zeit! Die Kirche häuft Segen über Segen auf den „Zaren und sein Haus“ und hält es auch in staatlichen Dingen für ihre Pflicht, das „Alte“ quand même zu stützen. Mit dem ethischen Verständnis ist ihr auch der Gedanke geschwunden, daß sie wohl eine besondere Art von Kultur, von sozialen Verhältnissen habe schaffen können, oder für die Zukunft ins Auge fassen müsse. In der alten Zeit hat auch der Osten einen kräftigen Anlauf zu einer christlichen Eigenkultur genommen; was dabei die Kirche als Organismus, was der Glaube als innere, geistige Macht, was das einfache Sortwirken der antiken Kulturinteressen als solcher bedeutet, läßt sich kaum entwirren. Aber, um nur ein Beispiel zu nennen, daß die Kirche die Kunst eigentümlich beeinflusst, ihr einen neuen Typus (den „byzantinischen“) in Architektur, Malerei, Musik gegeben hat, ist gar nicht zu verkennen. Sie ist nur eben mit allem ins Stehen, deshalb ins Konventionelle, Sormelhafte gekommen. Kulturfeindlich ist sie nicht geworden, aber sie hat aufgehört kulturfördernd zu sein. Da hat sie dem Staate gegenüber abgedankt. Und Rußland ist noch lange ein sehr barbarischer Staat gewesen! Für die sittlichen Ideen besaßen die Zaren kraft ihrer Überlieferung wahrlich nicht viel Verständnis. Wäre die Kirche bloß verhindert worden, in Rußland — wie es in der Türkei jahrhundertlang gestanden — mehr zu tun zur geistig-sittlichen Hebung des Lebens der ihr anvertrauten Völker, so dürfte sie ein freieres Gewissen haben. Aber sie hat gerade in Rußland das sittliche Moment der Heiligkeitsidee beinah verspielt. Sie hat den Staat, den Herrscher, sich sittlich selbst überlassen



und bereitwillig mit religiöser Gloriole umwoben, was immer er wünschte und tat.

Nur kurz sei noch dessen gedacht, daß Rußland seit dem 17. Jahrhundert von einem Schisma durchzogen ist und eine große Sülle von Sekten besitzt. Das Schisma entstand, als einer der letzten und sicher der geistig bedeutendste Patriarch von Moskau, Nikon, die Texte der sog. „heiligen Bücher“ (d. h. der Ritualtexte) einer Revision unterzog und durch den Druck zu vervielfältigen begann. Der Klerus, der obere und der niedere, lehnte sich auf. Man glaubte, eine „neue“ Kirche solle gestiftet werden. Der Historiker konstatiert nur die völlige Unbildung des Klerus (gar des Volks) und die absolute Stumpfheit des in Übung stehenden kultischen Tuns. Nikon siegte mit Hilfe des Staats und mit barbarischen Mitteln. Seither gibts eine Staatskirche und eine schwer zu berechnende Zahl von „Altgläubigen“. Die letzteren haben sich wieder gespalten in solche, die keine Priester haben, sondern sich so gut es geht durch Laienälteste erbauen lassen, und in solche, die sich irgendwie Priester zu beschaffen suchten und endlich sich einen eigenen Episkopat zu weihen vermochten. In der Theorie stehen beide Gruppen auf dem Dogma der Kirche, von der sie ausgegangen. (Gerade deshalb konnten sie sich selbst keine Priester und Bischöfe geben, ehe sie von außen her einen Bischof zum „weihen“ bekamen. Das geschah erst um 1840.)

Die „Sekten“, z. B. die „Gottesleute“ (auch Chlysti = Geißler genannt; zu ihnen gehören als ein Ableger die Skopzi = die Verschnittenen) sind meist asketisch-enthusiastisch; geistrasende Christen könnte man sie nennen, doch sind die eigentlichen Chlysten sittlich achtbare Leute. Andere, wie die Molokani, befolgen biblische Einzelforderungen. Die Duchoborzi (= Geistesträger), deren Tolstoi sich vor der Öffentlichkeit besonders annahm (er verhalf ihnen zur Auswanderung), sind weniger enthusiastisch als die Chlysten, vielmehr kommunistisch oder anarchistisch (der Kultur abgewandt, wenn nicht geradezu feindlich). Tolstois asketisch-sozialistische Interpretation des Evangeliums hängt mit Chlysten- und Duchoborzen-

ideen zusammen (seine spezifisch religiösen, pantheistischen Spekulationen berühren sich mit Volksstimmungen: die Kirche nährt mystische Empfindungen). Wie Nordamerika hat Rußland eine Sülle von Eintagssekten. Auf Detail einzugehen, darf ich mir nicht gestatten. Vom deutschen Luthertum und englischen Baptismus sind Einflüsse ausgegangen („Stundisten“).

Bis auf den Ostererlaß des Zaren von 1905 durfte kein Nationalrusse zu einer andern religiösen Gemeinschaft gehören, als zur „Staatskirche“. Propagandistisch und missionarisch war diese Kirche nicht, aber gestützt vom Staate, den sie dafür wiederum „stützte“, (man hat dabei immer in erster Linie an die Bischöfe und den heiligen Synod, das eigentliche vom Zaren gesetzte Kirchenregiment zu denken) war sie unbedingt tyrannisch ihren angestammten Gliedern gegenüber. Gegenwärtig verhandelt Rußland über die Religionsfreiheit. Die Duma hat sich diesen Sommer (1909) bestimmt für sie ausgesprochen. Aber ob sie Aussicht hat, anders als in gebrochener Form „Gesetz“ zu werden?

#### 4. Die römische Kirche.

Wir haben es schwerer, die zweite große Form der katholischen Kirche richtig zu würdigen, als die zuerst ins Auge gefaßte orientalische. Denn mit der letzteren berühren wir uns praktisch immer noch verhältnismäßig wenig. Mit „Rom“ haben wir alle Tage zu tun. Da wogt der Kampf ruhelos hin und her. Wir haben uns als Protestanten zu hüten, die historische Forscherstimmung in uns zu trüben, und doch ebenso, einfach mit ihr den Kampf zu bemessen oder stillen zu wollen. Die römische Kirche will keinen Frieden, kann ihn nicht wollen. Aber es ist nicht unsere Sache, dieses „kann nicht“ anzuerkennen und sich auswirken zu lassen. Nur das darf wohl immer betont werden, daß nirgends in der Welt Theorie und Praxis sich decken. Auch in der römischen Kirche nicht. Und wir dürfen nicht für uns nur die gute Theorie, für Rom nur die oft so unsäglich fatale (vielen römischen Katholiken selbst tiefschmerzliche)

Praxis seiner Massen und seiner offiziellen Kampforgane ins Auge fassen.

Keine Kirche legt so unbedingtes Gewicht darauf, „katholische Kirche“ zu sein, als die römische. Sie will wirklich als „die“ katholische Kirche, die einzige eigentliche „Kirche“ gelten. Die orientalische Kirche verträgt den Gedanken, daß die Christenheit nach Völkern und Ländern, selbst nach Lehre und Brauch irgendwie auseinandergehen könne. Sie will nur letztlich „ihre“ Völker behaupten und an ihrem Teile „in Ruhe gelassen“ sein. Dem gegenüber ist die römische Kirche die schlechthin auf Universalität abzielende und auf Einheit dringende. Sie ist recht eigentlich die erobernde Kirche. Alles was Christ heißen will, was „getauft“ ist, nimmt sie für sich in Anspruch. Ihr „gehört“ alles, was zu Christus gehört. Das ist begründet in historisch schwer zu enträtselnden Grundideen. Der Gedanke des „Katholischen“ hat noch ein Moment, das ich oben, wo ich den Begriff klarstellte, noch nicht berühren konnte. Die „Einzigkeit“, um die es sich für die Kirche handelt, ist ursprünglich so eigentümlich, wenn man will: so mystisch gedacht, daß jede Ortsgemeinde sich immer im „Geiste“ empfand als „vereinigt“ mit dem Messias und allen seinen „Gliedern“, allen Ortsgemeinden. Die Vorstellung von einem „Verbande“, einem gedanken- und willensmäßig zusammengehaltenen Ganzen, ja selbst die von einer Familie reicht hier nicht ganz aus. Die Kirche war gewissermaßen eine Person. Uralt ist das Prädikat „Mutter“ für sie. Sie ist die Mutter, die das keimende Leben noch im Schoße trägt. Ihre vielen Kinder, die Ortsgemeinden und die einzelnen Christen, leben in ihr, von ihr. Wo immer das „Brot gebrochen“ wurde, war „im Geiste“ die ganze Christenheit beisammen: die Christen sahen und fühlten sich gewissermaßen alle gegenseitig auch bei der kleinsten Lokalfeier. Sie wußten sich in Liebe, zum gemeinsamen Herrn und zu einander, innig verbunden, aber der „Geist“ schuf noch ein festeres Band der „Gemeinschaft“ der „Heiligen“, wirklich E i n e n „Leib Christi“. In einen verfassungsrechtlichen Grundsatz umgewandelt erscheint diese Empfindung in der Theorie von „Petrus“ dem „einen“

Apostel, „in“ dem alle Apostel, alle Bischöfe mit ihrem Amte betraut wurden, der in Rom seine cathedra aufrichtete und damit den Gedanken andeutete, daß alle Bischöfe mit dem Bischof von Rom in „Verbindung“ sein müßten, ihm „Gehorsam“ schuldeten. Die Entwicklung der Petrusidee ist eine Sache für sich, auf sie einzugehen, ist hier unmöglich. Gerade die Neuzeit hat die volle Ausreifung jener Idee erlebt. Aber sie ist nicht etwa überhaupt eine „moderne“, eine Idee erst des Ultramontanismus. Das letzte Konzil, das Vatikanum von 1869/70, hat nur dogmatisch unter Dach gebracht und damit freilich wunderbar verhärtet und menschlich, allzu menschlich zugespitzt, was einer lebendig tradierten, mystischen Stimmung entsprach und entspricht. Von der katholischen, „einen“ Kirche und von „Petrus“, dem Papste „als Petrus“, können die besten, innerlichsten Christen in der römischen Kirche oft, ja meist, auch dann nicht lassen, wenn sie das Joch tief empfinden, das „Rom“ ihnen auferlegt, und die Unzulänglichkeiten des empirischen Papsttums klar erkennen. Viele der heutigen sog. Modernisten sind dessen die Zeugen: ein Tyrrell hat nur wegen jener Idee den Rückweg zum Protestantismus nicht betreten mögen. In großartiger Zusammenschau der Zeiten und Räume, aller Gläubigen im Himmel und auf Erden, erhebt sich vor dem innern Auge unter dem Gedanken der catholica ecclesia, die auf Erden stiftungsmäßig gegeben sei in der ecclesia romana, in dem Papste, ein geheimnisvoller weltenweiter Gottesbau, in dem allein Wahrheit und Heil zu finden sei und in dem alles Leben aus Gott und zu Gott quille. Luther hat diese Idee wohl gekannt und mit empfunden. Er hat ihr einen neuen Ausdruck zu geben gewußt; nur darum hat er solch ein gutes Gewissen wider „Rom“ gehabt. Aber um Rom und seine Macht über seine, fromme, große und weite Herzen zu verstehen, muß man wissen, was das Wort „katholische“ Kirche alles befaßt kann. Für den römischen Katholiken tritt dabei immer auch das kultische Element mit in Geltung. Die Messe — erst wer ihrer entraten kann, kann in Frömmigkeit aufhören römischer Katholik zu sein.

Rattenbusch, Die Kirchen und Sekten.



Wir müssen das geistige und das weltmäßige, politisch gewordene Rom auseinanderhalten und beides in seiner historischen Wechselbezogenheit, seiner vielen unlöslich erscheinenden Verschlungenheit doch immer zugleich im Auge haben, wenn wir den tatsächlichen römischen Katholizismus, seine Schönheit und seine erschreckenden Formen begreifen sollen. Die Schilderung des Historikers muß wohl oder übel das empirische, kultisch-dogmatisch-rechtlich sich geltendmachende Rom in erster Linie berücksichtigen. Denn es ist die besondere Konfessionskirche neben den andern Kirchen.

Zunächst das Äußerliche. In Form missionarischer Unternehmungen umspannt die römische Kirche beinahe den Erdball. Sie ist äußerst rührig und auch durchaus nicht erfolglos in ihrem Missionswesen. Aber es ist doch klar, daß sie historisch die Kirche der romanischen Völker ist. Diese bilden ihr Zentrum, ihr tragendes Fundament. Die Slawen sind die Träger des „orthodoxen“, orientalischen Christentums geworden, die Germanen die des evangelischen Christentums. Das will heißen: in ihrem gegenwärtigen ausgeprägten Typus sind die drei großen europäischen Rassen bedingt durch eine der drei Kirchen und haben je der „ihrigen“ doch auch von ihrer Rassenart Wesentliches mitgeteilt. Es ist kaum zu bezweifeln, daß ohne die Russen und Balkanslawen die orientalische Kirche nicht mehr lebensfähig wäre. Aber ohne die Romanen wird auch „Rom“ sich nicht halten. Es ist vielleicht wirklich eine Schicksalsstunde, in der Rom gegenwärtig Frankreich gegenüber seine Entschließungen zu treffen hat. Siegt es wider die Republik, so hat es viel, viel mehr gewonnen, als im deutschen Kulturkampf zu gewinnen war. Unterliegt es wider sie, so hat es eine entscheidende Schlacht verloren. In der Reformationszeit eröffnete sich der römischen Kirche als ein wahrlich zunächst groß erscheinender Ersatz für die abfallenden Länder Europas die von den Spaniern und Portugiesen erschlossene und eroberte neue Welt. Aber diese Welt ist in ihrer Nordhälfte wesentlich den Germanen und insoweit nicht (oder doch nur in bescheidenem Maße) Rom zu teil geworden. Selbst was zu Rom hält in den Vereinigten Staa-

ten Nordamerikas ist von besonderer Art und diffizil. Der sog. „Amerikanismus“ ist zur Zeit eine zweite, zweifellose Gefahr mindestens für Roms Zentralismus. Andererseits ist es kein Zufall, ist vielmehr recht eigentlich ein „Zeichen“ für das, was mit zum Fundament von Rom gehört, daß seit der Reformationszeit nur noch Italiener Päpste geworden sind.

Die Gesamtzahl der römischen Katholiken ist nicht sicher zu ermitteln, da nicht überall in den einzelnen Gebieten eine wirkliche Statistik aufgestellt wird, oder der Öffentlichkeit zugänglich ist. Wie soll man z. B. sagen, mit welcher Ziffer Frankreich heute anzusetzen ist? Die Zahlen, die die Missionare angeben, erscheinen zum Teil übertrieben, gewiß nicht „erfunden“, aber sehr optimistisch berechnet. Daß die römische Kirche die numerisch stärkste ist, kann man nicht bezweifeln. Sie mag doppelt so stark sein als die orientalische, d. h. wohl 230 – 240 (250) Millionen (in Deutschland zählte sie 1905 an 22 Millionen bei rund 61 Millionen Einwohnern insgesamt). In jedem Sinne wird sie vom Papste als der obersten Instanz regiert. Ihre Organisation entspricht der Einheitsidee. Es gibt keine selbständigen Gebiete, sondern nur größere und kleinere abhängige Lokalinstanzen in ihr. Die wirklich gefesteten Gebiete heißen Kirchenprovinzen („Provinzen des apostolischen Stuhles“), die andern „Missionsländer“. Eine Kirchenprovinz ist nicht etwa eine „Landeskirche“, aber auch nie etwa ein Bistum, sondern ein Gebiet, das einem Metropoliten (der Titel stammt noch aus der Zeit des Zusammenhangs mit Ostrom) untersteht. Ein solcher hat mehrere Bischöfe unter sich und heißt meist Erzbischof. Doch ist nicht jeder Erzbischof auch Metropolit und wiederum steht nicht jeder Bischof unter einem Metropoliten. Es gibt Bischöfe mit dem bloßen Titel „Erzbischof“ und solche, die unmittelbar unter dem Papste stehen, sog. „exemte Bischöfe“. Z. B. ist Deutschland in fünf „Provinzen“ eingeteilt (1. Köln, darunter Trier, Münster und Paderborn; 2. Gnesen-Posen, darunter Kulm (Westpreußen); 3. Freiburg i. B., darunter Mainz, Rottenburg, Sulda, Limburg a. L.; 4. Bamberg, darunter Würzburg, Eichstätt, Speyer; 5. München, darun-

ter Augsburg, Regensburg, Passau). Daneben hat es sechs exemte Bischöfe (in Breslau, Straßburg, Metz, Osnabrück, Bildesheim, Ermland). Auch noch andere Arten der Organisationen gibt es bei uns, denn zum Teil ist Deutschland jetzt „Missionsland“. Aber das Detail muß auf sich beruhen, zumal alles, was bloß „Titel“ ist (z. B. Fürstbischof, Weihbischof u. a.). Für die „Missionsländer“ gibt es wieder verschiedene Formen.

Die Zentralregierung in Rom stellt sich in einer Sülle von Behörden dar. Alles, was den Papst selbst betrifft, wird später zur Sprache zu bringen sein. Was der Titel „Kardinal“ bedeutet (der Titel der dem Papste im Range am nächsten stehenden Prälaten) ist rasch gesagt: die Kardinäle bilden das Kollegium, das den Papst zu wählen hat. Wenn die Kardinäle eine weitere ständige Funktion üben, so gehört das nicht zur Idee ihrer Stellung. Im übrigen in der Kürze das Folgende. Die Gesamtheit aller Behörden in Rom heißt die Kurie (ursprünglich die Bezeichnung des Gebäudes, worin der altrömische Senat seine Sitzungen hielt, dann auch des Senats selbst). Die „Kurie“ besteht überwiegend bezw. in allen höheren Ämtern aus Klerikern verschiedenen Grades, in den niederen zum Teil auch aus weltlichen Personen. Unterschieden werden a) Justiz-, b) Gnaden-, c) Expeditionsbehörden. Man könnte sie päpstliche Ministerien nennen. Ihre Aufgaben und Kompetenzen im einzelnen sind sehr verwickelt; es ist zuweilen recht schwer, in Rom „an die rechte Tür zu kommen“. Was die Justizbehörden betrifft, so sagt der Name ja im allgemeinen das Richtige, aber zu ihnen gehört auch die „päpstliche Kammer“, die es mit den Finanzen des heil. Stuhles zu tun hat. Die Gnadenbehörden sind für die Angelegenheiten der Benefizien, Dispense etc. bestimmt; die sog. Poenitentiarie, die mit dazu gehört, hat die schweren Fälle, die zum Bußwesen gehören, zu behandeln. Die Expeditionsbehörden, die päpstliche „Kanzlei“ und die „Sekretariate“, haben wieder mannigfache Abteilungen, z. B. die für die Bullen und Breven (Namen für gewisse Formen unmittelbar päpstlicher Erlasse). Zu ihnen wird auch gerechnet das sog. Staatssekretariat, das „Ministerium der auswärtigen An-

gelegenheiten“, d. h. der Dinge, die die „Staaten“ berühren (Vorsteher zur Zeit Kardinal Merry del Val). Aber neben, in gewissem Maße über den Behörden, stehen noch die sog. „heiligen Kardinalskongregationen“, man könnte sagen: ein Staatsrat, den der Papst sich gebildet hat, um die wichtigsten, zumal auch die eigentlich prinzipiellen Fragen für seine Entscheidung vorzubereiten (zum Teil auch mit selbständigen Funktionen; denn der Papst kann, so wenig wie irgend ein großer Souverän, alles selbst erledigen, sei es auch nur unterschreiben). Besonders zu nennen ist etwa die Kongregation der Inquisition (entscheidet in Lehrfragen), des Verzeichnisses der verbotenen Bücher (sog. Indexkongregation), der Riten, der Ablässe und Reliquien u. a. Den Verkehr mit den verschiedenen Teilen der Kirche, den Staaten usw. vermitteln (neben Schreiben) zum Teil ständige „Gesandte“ (Nuntien, wörtlich = „Boten“, Legaten = „Abgeordnete“).

Wenden wir uns zu dem, was den inneren Charakter der römischen Kirche betrifft, so ist das wichtigste, daß wir die Vorstellung, die diese Kirche von sich als heiliger hat, verstehen. Sie hat der orientalischen gegenüber den Vorzug, daß sie das sittliche Moment festgehalten und energisch zum Ausdruck gebracht hat. Im Rückblick auf die Zeit, wo die katholische Kirche noch Orient und Okzident gleicherweise umschloß, erkennen wir doch schon früh gewisse Unterschiede hüben und drüben. Noch vor der Verwandlung der freien Missionskirche in die privilegierte und gebundene Reichskirche sind solche zu erkennen. Im Abendland haben sich die Hoffnungen auf ein baldiges Weltende länger gehalten als im Morgenlande. Im Zusammenhange damit wurde der solenne Schluß des die Person Jesu betreffenden Absatzes im apostolischen Taufsymbol, das volle Bekenntnis zu dem Gedanken, daß die Wiederkunft des Herrn ein Gericht bedeuten werde, länger als ein kräftiger Appell zur stetigen sittlichen Selbstprüfung empfunden. Die Kirche, die Bischöfe, begriffen tiefer die Aufgabe, die Christenheit „rein“ zu erhalten, sie sittlich zu belehren, zu zügeln, zu erziehen. Die katholische Kirche des Abendlandes ist (nicht allein, aber) mehr als die des Morgenlandes darauf bedacht gewe-



fen, sich als Pädagogin im Namen Gottes und Christi an ihren Gliedern, seit dem vierten Jahrhundert an den „Massen“ zu erweisen. Sreilich hat sie darüber nicht aufgehört, vorab Mysterienanstalt zu sein. Es ist das bleibende, noch heute so selbstgewiß und kräftig wie je fortwirkende Grundelement beider katholischen Kirchen, daß alles Heil getragen sei und nur erzeugt werde durch die priesterlich verwalteten Wunderakte, die man römisch „Sakramente“ nennt.

Aber es ist der abendländischen katholischen Kirche eigen, den Sakramenten eine spezifische Beziehung auf die Versittlichung der Persönlichkeit zu geben. Man kann die Sache auch so ausdrücken: die orientalische Kirche denkt, daß die priesterlich bedingten und in Vollzug gesetzten Mysterien die Menschen dadurch für den Himmel bereiten, daß sie sie mit Kräften ewigen, d. h. überweltlichen und unsterblichen Lebens erfüllt; die römische denkt, daß eben diese Mittel sie für den Himmel reif machen, indem sie sie geeignet machen, vor Christi Richterauge zu bestehen. In Bezug auf den Himmel selbst haben beide Konfessionen den gleichen Gedanken. Er ist ein Ort der Seligkeit, aber auch der Reinheit und Gerechtigkeit. Ihm gegenüber steht die Hölle als ein Strafort voll unsäglichler Pein für die Sünder. Auch sind beide Konfessionen einig, daß kein Mensch „ohne weiteres“ in den Himmel komme, wenn er nur ein „Christ“ sei. Für beide hat der gute Wille eine Mitentscheidung in Sachen der Seligkeit. Aber der römische Katholizismus gibt den Sakramenten doch eine andere Beziehung auf das Gerechtwerden als der orientalische. Im letzten Grunde ist es gerade der Zweck der Sakramente, den Menschen zum Gerechtwerden zu verhelfen: ohne sie gibt es jedenfalls keine „Gnade“ vor Gott. Sie schaffen einen Grund von Gerechtigkeit, auf dem der Mensch weiterbauen muß und wobei er doch immer wieder auf erneute sakramentale Gnadenhilfe Gottes angewiesen ist. Die orientalische Kirche ist nicht so besorgt als die römische. Das bedeutet, daß sie sittlich unreifer ist. Umgekehrt ist die römische Kirche minder besorgt darum, ob der Mensch auch wirklich dem Tode (dem Vergehen wie die Tiere

usw.) entrinne. Sie lehrt den Menschen den Tod ebenso fürchten, wie die orientalische, aber wegen des dahinter stehenden Gerichts, nicht eigentlich wegen seiner selbst. Umgekehrt hat die orientalische Kirche den Gedanken im Sinn, daß das Sterbenmüssen an sich das größte Elend, die durch Christus gesicherte Unsterblichkeit an sich das höchste Gut sei. Beide Kirchen begegnen sich darin, daß sie nicht einen kahlen Gedanken der „Unsterblichkeit der Seele“ vor Augen haben, sondern den sehr plastischen einer „Auferstehung“ und zwar im „Fleische“.

Wie die römische Kirche, Mysterienanstalt bleibend, doch eben die Mysterien als Kräfte sittlichen Lebens würdigt, so hat sie nun des weiteren noch den Gedanken erfaßt, Erziehungsanstalt der Menschheit sein zu müssen und zu sollen. Von da hat sie ihren in der Geschichte so unverkennbar hervortretenden Herrschertrieb. Sie ist wirklich eine starke, kraftvolle Zuchtmeisterin der Völker geworden. Das hat aber noch besondere, eigenartige Gedanken zur Voraussetzung, und in diesem Zusammenhang werden wir speziell dazu kommen, die Stellung und Bedeutung des Papsttums ins Auge zu fassen. Die römische Kirche betrachtet sich selbst als das „Gottesreich in der gegenwärtigen Weltzeit“. Hierfür ist Augustin vor andern wichtig, in gewisser Weise grundlegend gewesen. Augustin lehrte im letzten Dezennium des vierten und besonders im ersten Viertel des fünften Jahrhunderts (er starb 430). Bis an ihn heran war der Gedanke, daß der Herr demnächst wieder kommen werde, noch nicht erloschen. Man hoffte vorerst auf das sog. tausendjährige Reich Christi, als den vorläufigen Anbruch des Gottesreichs der Vollendung. Augustin nun ist es, der den Gedanken in der Bibel zu erkennen meinte, daß das tausendjährige Reich schon angebrochen sei mit Christi Auferstehung, nämlich in der Weise, daß Christus die Kirche, die Bischöfe mit der Ausübung seiner Gewalt über die Welt betraut habe. Nur für tausend Jahre solle die Kirche auf Erden in seinem Namen durch ihre Sakramente wirken und zugleich das Gesetz Gottes, das „neue Gesetz“ (wie man sich gewöhnt hatte, das Christentum selbst zu bezeichnen) zur Geltung bringen, dann werde der Herr

kommen und das jüngste (= letzte) Gericht halten. Aller Herrenanspruch Christi an die Welt sei in diesem Sinne auf die Kirche übertragen, und zwar bis zum Ende der Geschichte. Die „tausend Jahre“ seien eine mystische Zahl und bedeuteten den ganzen Rest der gegenwärtigen Weltperiode. Diese augustinischen Gedanken haben gezündet, sie hatten etwas unmittelbar Überzeugendes für die Christen seiner Zeit, speziell im Westen. Und die Päpste sind es gewesen, die aus ihnen recht eigentlich das historische Programm der „katholischen Kirche“ gemacht haben.

Es ist unmöglich, hier die ganze Geschichte des Papsttums, seiner Ansprüche, seiner Niederlagen, seiner Siege auch nur zu skizzieren \*). Augustin hat bei dem Ausdruck „Gottesreich“, oder genauer übersetzt (es handelt sich um den lateinischen Begriff *regnum*) „Gottes herrschaft“, nicht an eine politische Theokratie gedacht (der Ausdruck Theokratie ist nur das griechische Äquivalent für *regnum Dei*). Er hat daran gedacht, daß die Kirche die geistig-sittliche Herrschaft über die Welt von Gott übertragen bekommen habe. Aber er hat das „Gesetz Gottes“, welches höher sei als die Gesetze der Menschen, die Gesetze der Staaten (was er kannte und allein vor Augen hatte war der „weltliche“ Staat der „Römer“, der ihm in seiner Universalität als „Weltreich“ wie ein Gegenbild, ja auch wie das Widerspiel des Gottesreichs auf Erden erschien), er hat das Gesetz Gottes doch nicht als das ideelle, freie „Sittengesetz“ erfaßt. Die Kirche, die Bischöfe spielen für ihn immer eine Rolle bei der Interpretation des Gesetzes Gottes, das er an sich (freilich doch nicht vollständig und abgeschlossen) in der Bibel fand. Der „Geist“, der in der Kirche waltet, bedeutete ihm noch eine Gewalt derart, daß praktisch das meiste auf diejenigen Gebote, diejenigen „Gesetze“ hinaus kam, die die Kirche erlassen hat und erlassen werde. Wo es sich um „Satzungen“

---

\*) Vgl. Gustav Krüger: Das Papsttum. Seine Ideen und ihre Träger. IV. Reihe der Religionsgeschichtlichen Volksbücher, Heft 3 und 4. 1907. — Auch Gustav Anrich: Der moderne Ultramontanismus in seiner Entstehung und Entwicklung. Ebenda, Heft 10. 1909.

handelt, ist nie genau die Linie zwischen Sittlichem und Rechtlichem, Ethischem und bloß Juristischem zu ziehen. So steht es im ganzen römischen Katholizismus mit dem Gedanken vom „Gottesgesetz“. Ja, wo eine unzweideutige Gottesatzung in der Bibel (wie man sie versteht) vorzuliegen scheint, da hält sich die Kirche an sie als einen unbedingten Befehl (das ist das sog. jus divinum). Aber daneben und darüber hinaus glaubt die Kirche mit Hilfe des „Geistes“, der ihr d. h. den Bischöfen immer innewohne, auch neue, jeweils der Zeit und der Lage entsprechende Sorderungen Gottes „offenbaren“ zu können. So gewinnt sie die Summe der im engern Sinne „kirchlichen Satzungen“ (das sog. jus ecclesiasticum und die vielen seelsorgerlichen Vorschriften), die für die Menschen doch alle auch absolut „verbindlich“ sind. Bei dem „geistlichen“ Regiment, der eigentlichen Herrschaft, die die römische Kirche im Namen Christi (Gottes) beansprucht, kommt in unlöslichem Gemisch fast überall wirklich Sittliches, Innerliches, dem Gewissen als „gut“ und „notwendig“ Einleuchtendes in Betracht und höchst Äußerliches, meist zwar sehr Überlegtes aber doch nicht Überzeugendes, lediglich auf Autorität hin Anzunehmendes. Das ist bei Augustin so und vollends im spätern abendländischen Katholizismus. Jeder Tag lehrt es uns, was diese Kirche im Namen Gottes alles an „Satzungen“ den Menschen auferlegt, nicht nach Willkür, aber nach einem eigentümlich verworrenen Verständnis des Gotteswillens oder des Wesens des „Guten“. Es ist unter diesen Umständen nicht zum Verwundern, daß die Gottesherrschaft, welche die römische Kirche zu verwirklichen sucht, einen schillernden Charakter angenommen hat. Auf der einen Seite ist diese Herrschaft anders als diejenige der Staaten, und auf der andern Seite ist sie dieser doch nur allzu ähnlich, ja vielfach ganz gleichartig. Die römische Kirche ist wirklich ein Gottesstaat geworden. So hat sie auch die staatlichen Klugheitsmethoden in ihren Dienst genommen, ja sogar mit besonderer Meisterschaft ausgebildet, die Methoden der Politik, wieweit immer man den Begriff fassen mag. Politik treibt sie, wo sie auf innere Widerstände trifft, Politik treibt sie vor allem den weltlichen



Staaten gegenüber, die sie sich untertan zu machen sucht. Das „Untertanmachen“ kann ja nun wieder sehr verschieden gedacht werden. Im Mittelalter hat die Kirche wirklich das oberste Regiment über die Staaten beansprucht. Sie hat damals versucht, die staatliche Gewalt im Grunde zu einer kirchlichen Beamten Gewalt zu stempeln. Sich selbst hat sie als oberste Richter in hingestellt. Auch das weltliche Schwert sollte, wie alle Macht, der Kirche zu Dienste stehen. Die Kirche habe den Fürsten so gut wie den Völkern zu befehlen. Es hat dramatisches Interesse, der Entwicklung der Ansprüche der Päpste zu folgen. Wie kompliziert die Verhältnisse zwischen Staat und Kirche sind, kann man an der Sülle praktischer Einzelprobleme, die sich ergaben, studieren! Zuweilen erschrickt ein Papst vor den Konsequenzen der Theorie, der er folgt. Aber bald wird der Schreck überwunden. Zuletzt, (seit Gregor VII) gilt, daß der Papst „unmittelbar“ das Recht habe, die weltlichen Dinge wie die „geistlichen“ nicht bloß richterlich zu beurteilen, sondern auch bestimmend zu leiten, also effektiver Universalmonarch sei, wie Gott. Diese mittelalterliche Theorie ist doch wieder aufgegeben. Zur Zeit gesteht die Kirche den Staaten eine rechtliche Selbstständigkeit zu und begehrt nur einerseits „Freiheit“, andererseits „Schutz“. Aber sie ist freilich in sich selbst als Sakraments- und sittliche Erziehungsanstalt so sehr Rechtsordnung und staatsmäßige Behördenorganisation geworden, daß es sich zwischen ihr und den Staaten im Grunde darum handelt, ob ein Staat einen andern in seinem Gebiete zu ertragen vermöge, und wie es möglich sei, daß die Menschen, die Völker, zu gleicher Zeit von zweierlei Souveränen regiert werden.

Denn das ist nun die eigentliche Zuspitzung der kirchlichen Ordnung geworden, daß der Bischof von Rom, der Papst, alle kirchliche Gewalt, alle Ansprüche, die aus dem Gedanken der der Kirche übertragenen Repräsentation der Gottesherrschaft resultieren, an sich gezogen hat. Nicht nur in der Praxis, sondern auch in der Theorie hat das Papsttum eine lange wechselvolle Geschichte gehabt. Was seit dem vatikanischen Konzil „Dogma“ ist, entspricht, (wie S. 49 schon ausgeführt) einer sicheren Tradi-

tion, die freilich in bloßer geistiger Intuition und mystischer Stimmung sich anders ausnahm (und ausnimmt), als sie in ausgemünzter und von zielbewußter Politik in Benützung genommener Formel, als fester Lehrsatz und verfassungsrechtlicher, leitender Grundsatz erscheint. Das Konzil von 1870 hat die Unfehlbarkeit des Papstes als Glaubenssatz proklamiert. Dieses aufsehenerregende Dekret, das weiten Kreisen, sei es wie ein Unsinn, sei es wie eine Vermessenhaftigkeit, erschienen ist (vielen treuen Katholiken nicht minder als solchen, die es persönlich nicht belastet) ist nur eine Spezialanwendung des Gedankens und der von demselben Konzil vorab und im Prinzip proklamierten Lehre, daß der Papst der Bischof der Gesamtkirche, auch der Bischof der Bischöfe sei. Man pflegt diesen Gedanken unter dem Titel des „Universalepiskopates“ des Papstes zu präzisieren. Danach konzentriert der Papst unmittelbar und persönlich in sich als Amtsinhaber des Stuhles des Petrus (der »cathedra Petri«) alle die Vollmacht, die zur Herrschergewalt der Kirche gehört. Die Kirche könnte nicht wirklich Gottes (Christi) Herrschaft auf Erden ausüben, wenn nicht der Geist ihr dauernd d. h. wie ein Besitz, der sich immer wieder erproben läßt, innewohnte. Er wohnt ja freilich im ganzen Klerus, jedoch abgestuft so, daß der Papst sein oberstes und im Notfall an sich selbst maßgebendes, unbedingt zuverlässiges Organ ist. Daraus folgt die „Unfehlbarkeit“ des Papstes »cum ex cathedra loquitur«, wenn er recht eigentlich als Papst redet. Es ist viel Streit darüber, was diese letztere Bemerkung eigentlich besage, welche praktische Tragweite sie eigentlich habe. Daß sie eine Einschränkung der Unfehlbarkeit des Papstes bedeutet, ist nicht zu verkennen. Ausdrücklich angegeben wird, daß es sich um einen Lehrentscheid oder Willensentschluß des Papstes handeln muß, der „alle Christen“ angeht, und der zugleich eine „Sache des Glaubens oder der Sitten“ betrifft. Aber das ist ein Rahmen, in den sich verschiedene Bilder einzeichnen lassen. Und woran erkennt man, ob die beabsichtigten „Grenzen“ gewahrt sind? Positiv ausgedrückt: wann ist es sicher, daß man dem päpstlichen Entscheid gehorchen „muß“? Eine Hauptsache ist, daß man seit dem Vatikanum nicht mehr vom

Papste an ein Konzil appellieren kann. Wie nun eigentlich die Stellung der Bischöfe zu ihm beschaffen sei, ist nicht in jeder Beziehung klar. Das ist ausdrücklich auch vom Vatikanum ausgesprochen, daß die Bischöfe, jeder an seinem Orte, eine göttliche Berufung und Vollmacht haben; aber es bleibt undeutlich, wie diese praktisch gedacht und in welchem Maße sie begrenzt sei. Sind die Bischöfe nur „Beamte“ des Papstes? Ja und nein. Der Papst ernennt sie, kann sie auch absetzen, und er hat das Recht als Oberaufsichtsinstanz ihnen so ziemlich in alles hineinzureden. Aber er kann nicht etwa das Bischofsamt abschaffen. Daß dieses „Amt“ in einer Mehrzahl existiert, ist des Herrn eigener Wille, also *jus divinum*. Die Bischöfe stehen „unter“ dem Papste, aber was sie „verrichten“, oder verrichten „können“, hängt doch nicht am Papste. Man muß die kultische Bedeutung des Bischofsamtes mit im Auge haben, um ganz zu begreifen, was es mit ihm für eine Bewandnis hat, ja daß es noch immer eine Seite hat, die jeden seiner Inhaber dem Papste „ebenbürtig“ macht, ihm eine Bruderstellung zu diesem gibt. Das kann uns hinüberführen zu den Funktionen, in denen die römische Kirche im einzelnen ihre Kraft bewährt.

Man kann dreierlei unterscheiden: sie lehrt, sie regiert, sie weiht. Das Erste ist in gewissem Sinne die Grundfunktion; denn was immer die Kirche von Gott, von Christus, dem Geiste, der Welt, der Sünde, dem Gerechwerden usw. usw. „glauben“ heißt, was sie selbst in all den Beziehungen, wo sie ein Werk hat, tut, wie sie sich organisiert hat und weiter organisiert, welche Ansprüche sie an ihre Glieder erhebt, was sie den Einzelnen als Mittel zu ihrem Heile darbietet, das alles ist im Prinzip befaßt von einer festen Lehre, dem Dogma. Nun ist ja sofort eine Frage für sich, was alles ein „Dogma“ sei. Die Definition ist klar, sie lautet gegenwärtig: ein Dogma ist, was die Merkmale einer unfehlbaren Papstentscheidung hat. Aber wo hat man alles dies beisammen und wie ist es im einzelnen zu verstehen? Jedoch, wenn es auch jetzt noch eine Fülle von sog. freien Meinungen gibt und immerfort geben „kann“, so ist doch überall ein prinzipieller Anhalt praktischer Art gegeben.

Am „bequemsten“ ist es, daß man dem Papste alles überläßt und sich selbst gar keine Gedanken macht. Dem kommt auch der Papst entgegen, indem er sich für alle „Sragen“ des Dogmas, für alle überlieferten „Sormeln“ (natürlich auch für die Bibel) das Entscheidungs- und Interpretationsrecht vorbehalten hat, das Recht, den „Zweifel“, sobald es ihn dünkt, zu erledigen. Aber wenn es den Laien gewiß möglich ist, sich zum Dogma einfach passiv, ja gedankenlos, wenn auch nicht willenlos zu verhalten, (denn den „Willen“, in jedem Falle zu „glauben, was die Kirche glaubt“, d. h. was der Papst *ex cathedra* erklärt, muß er haben), so können die Theologen nicht ebenso verfahren. Theologie, geistige Verarbeitung des Dogmas, Auseinandersetzung desselben mit der Weltwissenschaft, Vertretung desselben wider Unglauben und Sehlglauben (Ketzeri), überhaupt Durchdenkung des Christentums zum Zwecke der Gewinnung eines immer tieferen Verständnisses seines Gehaltes, der göttlichen Wahrheit, letztlich zur Anbahnung weiterer „notwendiger“ päpstlicher Entscheidungen, also zur fortschreitenden Entfaltung des Dogmas — Theologie in diesem Sinne will die Kirche haben und fordert der Papst. Es ist ein Zeichen von geistiger, auch sittlicher Kraft des römischen Katholizismus, daß er stets eine ausgebreitete, vielfach hochgelehrte, äußerst scharfsinnige, auch wissensfrohe Theologie gehabt hat. Aber alles in ihr hat „feste Marschroute“. Und doch auch nicht. Oder nur bis auf einen bestimmten Punkt. Dann beginnt das Pfadfinden. Aber wo beginnt es, und wann gilt es für den Theologen einzugestehen, daß er auf einen Irrpfad geraten? Die „Modernisten“ von heute\*) stehen vor dieser schweren Frage. Anerkannte Theologie ist die Scholastik, speziell der Thomismus. (Der heil. Thomas, gebürtig von Aquino, einem Örtchen zwischen Rom und Neapel, war der berühmteste Lehrer in Paris, † 1274). Bei dessen Theorien gilt es nach Leos XIII. Erklärung immer den Ausgang zu nehmen und alles im gleichen Geiste fortzubilden.

---

\*) Vgl. Karl Holl: Der Modernismus. IV. Reihe der Religionsgeschichtlichen Volksbücher, Heft 7. 1908.

Im Einzelnen die „Dogmen“ der Kirche vorzuführen, geht nicht an. Historisch besonders wichtig geworden ist die Lehre von der „Rechtfertigung“, d. h. davon, wie der Mensch zu der Gerechtigkeit und Reinheit komme, die ihn für den Himmel befähigt. Denn bei ihr hat der Widerspruch Luthers, der zur Herausbildung des Protestantismus geführt hat, eingesetzt. Der Katholizismus schaltet die Gnade Gottes nicht aus, hält aber fest, daß es „nicht ohne gute Werke“ möglich sei, selig zu werden. Die Auseinandersetzung zwischen Gnade und menschlichem Mitwirken ist äußerst subtil. Die Hauptsache ist, daß praktisch die „Gnade“ nur durch die Sakramente, d. i. durch Vermittlung des Priesters an die Menschen gelangt, und andererseits, daß der Mensch auf Schritt und Tritt der Gnade gegenüber tun muß, „was an ihm ist“. Die Abhängigkeit und Ungewißheit, in die der Mensch dadurch versetzt wird, hat Luther als unerträglich empfunden und als unberechtigt erkannt. Doch davon hernach.

Ich sagte: das zweite, was die Kirche tut, ist, daß sie regiert. Man muß diesen Gedanken nur nicht bloß rechtlich, sondern auch pädagogisch nehmen. Das Charakteristische ist, daß beides ineinander übergeht und zwar irgendwie gedankenmäßig, nicht aber praktisch auseinander zu halten ist. Die Autorität, die die Kirche in Anspruch nimmt, reicht weiter, als ihre ausgeprägten Satzungen juristischer und religiös-ethischer Art. Ihr letzter und höchster Anspruch ist immer Gehorsam: im Hintergrund (je nachdem natürlich auch durchaus im Vordergrund) steht der Papst, näher dem Einzelnen der Bischof, am nächsten der Ortspriester, der *parochus* („Pfarrer“), der als berufener „Seelenführer“ gilt. Die ganze schon (S. 56/57) geschilderte Auffassung vom christlichen Gesetz macht den Einzelnen in seinem sittlichen Urteil unfrei und bindet ihn an „Vorgesetzte“: freilich erkennt die römische Kirche das Gewissen an, aber sie erklärt es unweigerlich für irrend, wenn es sich gegen die Autorität der Oberen auflehnt. Auch der Papst selbst ist nicht frei. Als Privatperson muß er gleich jedem Gläubigen tun, was die Kirche von dem verlangt, der selig werden will. Aber auch als Amtsträger und trotz



seiner Unfehlbarkeit ist er gebunden, denn prinzipiell und praktisch hat er sich an die „Tradition“ zu halten, die er ja freilich maßgebend interpretiert, aber doch eben auch nur „interpretiert“. Einen Bruch mit der Vergangenheit darf und „kann“ er nicht herbeiführen. Die Kirche ist gefangen und will es sein in dem Netze von Dogmen und ex cathedra gegebenen Sittenvorschriften, die schon erflossen sind. Nichts Derartiges darf nachträglich wieder in Frage gestellt werden, auch von keinem Papste. Der Gedanke der Tradition ist noch mehr ein mystischer, als ein rechtlicher. Auch in ihm drückt sich der Glaube an die Einheit der Kirche in allen Zeiten und an allen Orten aus. Immer ist Christus in ihr gegenwärtig, „sichtbar“ repräsentiert durch den jeweiligen „Petrus“, den Papst, zugleich „unsichtbar“ und im Geiste allenthalben da, wo die Messe besteht. Das lebendige Gemeingefühl, das den Katholizismus wirklich durch seine Geschichte begleitet, überbietet durch eine Art von geistiger Intuition die bloßen Formeln, in denen sich die Tradition niedergeschlagen hat. Aber weil es nun doch eben auch einen absolut verbindlichen Niederschlag davon gibt, so kann es geradezu nicht mehr zur personhaft selbständigen Bedeutung irgend jemandes kommen. Nicht im Glauben, nicht in der Sittlichkeit. Auch der Höchstgestellte, der Papst, ist unfrei, umklammert von dem, was schon kirchliche Lehre geworden ist, auch von dem, was (unter dem Titel der *pia sententia*, der „frommen Meinung“) als Dogma „im Kommen“ ist.

Ganz anders als die orientalische Kirche hat die römische sich für das natürliche Menschenleben interessiert. Es hieße Eulen nach Athen tragen, wenn man erst beweisen wollte, daß sie eine Kulturmacht ersten Ranges dargestellt hat und darstellt. Sie erkennt das bürgerliche Leben an und hegt es. Sie hat sich der Armen und Kranken, aller notleidenden Stände angenommen. Unsere Gegenwart zeigt, wie sie in die soziale Frage tief mit eingetaucht ist. Aber überall organisiert sie die Interessenten in Vereinen, Bruderschaften usw. unter priesterlicher Leitung. Durch allerhand Sektionen sucht sie das natürlich nicht ganz vermeidbare Neue mit dem Alten zu vermitteln. Sie hat es in der Fähigkeit der Interpre-

tation und A d a p t a t i o n ihrer Lehren und Institutionen weit gebracht: der Papst ist oft persönlich eine Null, aber seine beratenden Instanzen sind selten unkluge Leute. Die geistliche Regierungsmaschine arbeitet grandios sicher. Abgesehen von der Bewegung, die Luther hervorgerufen, ist die römische Kirche noch aller „Gefahren“ Herr geworden, nie sonst hat ihre Regierungskunst versagt. Und sie ist sich auch wirklich im G r u n d z u g e g l e i c h geblieben. — So kulturfreudig die römische Kirche, gerade weil sie das Regieren der Geister ernstlich unternimmt, noch immer ist, so steckt sie sich freilich ängstlich feste G r e n z e n. Denn ihre „Tradition“ zwingt sie, das natürliche Leben nie über ein gewisses Maß anzuerkennen. Nicht unter einem positiven höheren Zweckgedanken tut sie das. Vielmehr steht über all ihrer ehrlichen Teilnahme für das Volksleben in Haus, Arbeit, Freude und Leid als Ideal die Askeze, die Abwendung von der Welt. Seit dem Konzil von Trient ist die Anschauung zum „Dogma“ erhoben, daß das „jungfräuliche“ Leben allein das „vollkommene“ sei. Daß das ein D o g m a ist, verbiegt und verdirbt alle sittliche Empfindung der „Natur“ gegenüber. Auch in der Kunst! Die Kirche erklärt es freilich nur für einen „Rat“, daß man ehelos bleibe, genauer: sie nennt es auch für denjenigen nur einen Rat, kein „Gebot“, ehelos zu bleiben, der das nach seiner Natur ohne zu große Versuchung zu „können“ meine. Aber im Zusammenhang mit dem D o g m a ist die Freiwilligkeit nur vollends eine Gefahr für den einzelnen Asketen und für das Volk: für jenen, hochmütig zu werden, für dieses, sich in sittlich falsche Bescheidenheit, ja eine Art Devotion vor den Asketen zu verlieren. Der ehelose Klerus weiß letztlich, soweit I d e e n in Betracht kommen, nicht anders zu regieren, als daß er den Menschen ihr Leben, ihre Neigungen und Bedürfnisse doch nur weithin verleidet!

Wie alles im Katholizismus in Gedanken satzungsmäßig ausgetüftelt wird, so ist auch die Askeze, der Zölibat, das Mönchtum unter eine Säule von Reflexionen und „Lehren“, natürlich auch Gesetze, gestellt. Es gibt verschiedene Arten und Grade der „Gelübde“. Ein

anderes ist der Mönchsorden, ein anderes die Kongregation usw. Während die orientalische Kirche nur einerlei Mönchsregel hat, hat die römische die verschiedensten Orden und Regeln. Es ist eine wundersam bunte Armee, die uns als römisches Mönchtum entgegentritt! Je länger je mehr ist es dem Papsttum gelungen, die Asketenstheoren zu disziplinieren und in mannigfaltigster Weise zu Dienstleistungen bei den positiven Arbeiten der Kirche heranzuziehen. Es gibt Orden und Kongregationen mit Spezialaufgaben in Armen- und Krankenpflege, in der Erziehung, Mission, Predigt usw.

Der älteste Orden ist der der Benediktiner; sein Ruhm ist und bleibt die Pflege der Gelehrsamkeit. Auch andere haben sich den Studien zugewendet, jedoch mehr der spekulativen Theologie und dem Unterrichte des Klerus (Thomas von Aquino war Dominikaner!) Die sog. Bettelorden haben sich mit Vorliebe der Seelsorge im Volke angenommen, (die Dominikaner heißen mit andern Namen die „Predigermönche“, die Franziskaner, Kapuziner usw. bedienen besonders gern das Bußsakrament). Die Zahl der „Kongregationen“, die sich in erster Linie der Krankenpflege und Jugenderziehung widmen, ist fast unübersehbar. Das letzte Jahrhundert hat noch eine Menge neuer Formen von „nützlichen“ Kongregationen erzeugt. Recht wie ein Ur- und Vorbild aller „echten“ Orden kann der in der Reformationszeit gegründete Jesuitenorden bezeichnet werden. Er dient mehr als einem der großen Weltinteressen der Kirche. Er hat höchst einflußreiche Erziehungsanstalten, die besonders für die vornehmen Kreise (den hohen Adel) bestimmt sind; er wirkt in weitem Maße im diplomatischen Dienste der Kirche; er ist sehr missionarisch tätig; er stellt eine der größten Geldmächte der Gegenwart dar und leistet dadurch der Kirche unschätzbare Dienste. In ihm tritt die Askese am wenigsten als Selbstzweck auf, sie ist ihm vielmehr wesentlich nur das Mittel der Zurüstung auf den „Kriegsdienst“ für die Kirche, speziell im Interesse des Papstes. Der eigentliche Name des Jesuitenordens ist „Kompagnie (oder Sähnlein) Jesu“. Kein anderer Orden verkörpert

Rattenbusch, Die Kirchen und Sekten.

so sehr und so allseitig den Geist des römischen Katholizismus als moderne „Weltkirche“, wie der Jesuitismus. Er hat auch ganz besonders die Pflege der „Tradition“ in sein Programm aufgenommen, ja man kann sagen, daß er versucht, sie bei sich zu monopolisieren. Ultramontanismus und Jesuitismus sind im Grunde Wechselbegriffe!

Und nun das dritte, was die Kirche „tut“, das Weißen. Hier ist sie der orientalischen Kirche am verwandtesten geblieben. Zugleich ist es keine Frage, daß man hier ihrem intimsten Leben begegnet. Es handelt sich hier um ihre Gottesdienste, um ihre Sakramente. Die Gottesdienste sind in der römischen Kirche nicht minder mannigfaltig als in der orientalischen. Auch für sie steht die Feier mit dem Leibe und Blute des Herrn im Mittelpunkt. Über kein Geheimnis hat sie ihre Theologen so viel sinnieren lassen als über das der „Messe“. Und dem Volks gemüt tritt sie hier zweifellos am unmittelbarsten nahe. Nirgends tritt das Wunder, der Himmel, Jesus Christus als das Haupt seiner Kirche so überzeugend, so greifbar für den Glauben hervor als hier. Mit Christus verbindet sich — nicht in der Messe, aber sonst — der Gedanke der „Heiligen“, der im besonderen Sinne mit ihm im Himmel und bei Gott vereinten „heroischen“ Gläubigen, vorab der seiner Mutter, der Jungfrau Maria, dann all jener großen und kleinen Helden der „Tugend“ und besonderen Begnadung, deren „einer“ in jeder Kirche eine Spezialandachtsstätte hat. Auch in Bezug auf den Heiligenkult ist alles in Gedanken abgezirkelt. Alles ist umhegt mit theoretischen Vorsichtsmaßregeln, und doch knüpft sich im Volke an den Heiligenkult, zumal er überall mit Reliquienkult Hand in Hand geht und „Wunder“ von jedem Heiligen erwartet werden „müssen“, unendlich viel Aberglauben, nicht ohne daß die „kluge“ Geistlichkeit sich dagegen höchst nachsichtig erweist.

Die Messe gilt als stetige, tägliche Erneuerung des Opfers Christi auf Golgatha. Sie ist „notwendig“ für das Bestehen der Kirche. Nur sie sichert der Kirche die Gnade Gottes. Aber nun hat die Kirche eine Sülle von Medien, um die Gnade Gottes auch wirklich in die

Menschen hinein zu bringen, Medien, an die andererseits die Gnade „gebunden“ ist, so daß ohne sie kein Mensch in Gnade kommt. Die Sakramente sind die obersten, nicht alle für jeden Menschen bestimmt, wohl aber die in bestimmten Situationen unerläßlichen Medien. Im einzelnen sind sie ja schon bei der orientalischen Kirche berührt, die sich hier der römischen konformiert hat (freilich unter Vorbehalt der Eigentümlichkeiten ihrer angestammten Bräuche dabei, vgl. S. 39/40). An jedes einzelne knüpfen sich bedeutsame und für die römische Kirche charakteristische Besonderheiten, sei es in der Theorie, sei es in der Praxis. Die Taufe wird heutiges Tages, während sie früher als ein Bindeglied mit dem Protestantismus behandelt wurde, gerade umgekehrt benutzt, um ihn durch sog. hypothetische Neuertaufe der Konvertiten religiös zu verunglimpfen (mit der Unterstellung, man könne nicht wissen, ob der taufende protestantische Geistliche die „Intention“ gehabt habe, eine christliche Taufe zu vollziehen). Das Sakrament der Ehe ist ein vielbenutztes Mittel, Mißhehen zu propagandistischen Zwecken zu benutzen und ebenfalls den Protestantismus religiös zu verunglimpfen. Indes auf die kirchenpolitischen Methoden des heutigen Romanismus (Ultramontanismus) dem Protestantismus gegenüber einzugehen, verbietet sich hier. So sei hier nur auf zwei unter den Sakramenten etwas der Singer gelegt. Zunächst auf das der Buße. Es soll die durch die Taufe erstmals vermittelte Gnade (ohne die niemand selig wird) erneuern nach einer „Todsünde“. Zu ihr gehört eine genaue Beichte. Es ist erstaunlich, wie zielbewußt und sicher der Klerus sich seiner Vollmacht, nur unter Voraussetzung der Beichte von den Todsünden zu „absolvieren“ und den Himmel wieder zu „öffnen“, zu bedienen gelernt hat, um die Menschen, die Gewissen zu „regieren“. Mit dem Beichtsakrament hängen die „Ablässe“ zusammen. Diese gelten den „Siegelfeuerstrafen“. Die römische Kirche kennt nämlich (anders als die orientalische) nicht bloß Himmel und Hölle im Jenseits, sondern noch einen dritten Ort daselbst, wo „zeitliche“, d. h. begrenzte Strafen für die Todsünden auch dann noch zu erdulden sind, wenn die eigentliche Strafe dafür, die



Höllenstrafe, durch die „Absolution“ beseitigt ist. Wer in das Segfeuer (das purgatorium = Ort der „Reinigung“) kommt, darf sicher sein, irgendwann in den Himmel zugelassen zu werden, aber die Volksphantasie quält sich sehr mit den Leiden dort, mit den „fegenden“ Strafen, deren die meisten Menschen sich nur zu sehr würdig wissen. So sind die „Ablässe“, die für sie noch eigens, unter besonderen Bedingungen, zu erlangen sind, höchst begehrt. Sie sind das größte Lockmittel des Klerus bei allerhand konkreten kirchlichen Sorderungen mit Bezug auf Devotionsübungen, Sonderleistungen, Willfähigkeiten dieser und jener Art (natürlich wieder alles unter vielen theoretischen Bestimmungen). Das andere Sakrament, das einer kurzen Beleuchtung unterstellt werden muß, ist das der Priesterweihe. Hier kommen wir auch zum Schlusse noch einmal zu den Ideen der Katholizität (Einheit) und Heiligkeit (Himmlischkeit, Geistbegabtheit) der Kirche. Auf der richtig vollzogenen Priesterweihe ruht letztlich das ganze Gebäude. Die Sakramente kann niemand als ein Priester vollziehen und spenden (vorbehalten ist nur für die Taufe ein „Notfall“, wo „jeder“, der Ritus und Worte kennt und „im Sinne der Kirche“ verwendet, eintreten kann). Aber zur Gültigkeit und Wirksamkeit der Priesterweihe gehört es, daß von allem Anfang an, also von dem Herrn und den Aposteln her, eine „ununterbrochene Kette“ der Handauflegungen im Episkopat und durch ihn überhaupt im Klerus stattgefunden hat. Nur so ist die Wirksamkeit des Geistes und der Zusammenhalt des Ganzen der Kirche verbürgt. Es ist erstaunlich, daß diese Theorie nicht mehr Skrupel an der Gültigkeit der Sakramente weckt, als der Fall ist. Denkt man an das Grundsakrament, so sieht man übrigens, wie auch die Papstidee von der Kirchenidee als der obersten befaßt ist. Denn im Sinne der „Weihe“ ist der Papst nur, was jeder Bischof ist. Er führt ja allein das Prädikat der Kirche als solcher, denn nur ihm steht es zu, als „heilig“ in Person begrüßt zu werden. Aber trotzdem ist er nur der pontifex maximus, der „oberste Opferer“ (er hat das Prädikat, das die römischen Kaiser als Christen fallen ließen, für sich in Beschlag ge-

nommen). Man muß das „oberste“ bei „Opferer“ betonen: bei der Messe, der höchsten Verrichtung, die der Klerus hat, ist der Papst prinzipiell nichts anderes als jeder Bischof, der Bischof übrigens seinerseits wieder nicht mehr als jeder „Priester“. Ja der Papst kann sich auch nicht selbst „absolvieren“. Dazu bedarf er eines Beichtvaters, wie jeder andere Christ. Also auch da ist er mitumfaßt von der größeren Idee der Kirche und des Klerus überhaupt! Seine Sonderstellung liegt einestells in der wunderbaren Intuition, die ihn umwebt, andernteils nur in seinem „Herrscherrecht“. Daß die römische Kirche ihr historisches Konfessionsmerkmal an ihrem Anspruch auf Repräsentation des regnum Dei „in gegenwärtiger Welt“ hat, ist an der historisch bedeutungsvollsten Institution und Theorie, die sie erzeugt hat, durch die sie dann umgekehrt getragen ist, am Papsttum, in jeder Weise zu erproben.

## 5. Die evangelische Kirche.

Darf man wirklich mit dieser Ueberschrift sich zum Protestantismus wenden? Ist der Protestantismus eine „Kirche“? Und ist er eine einheitliche Kirche? Das letztere ist jedenfalls damit noch nicht widerlegt, daß man auf die vielen von einander unabhängigen und auch unter keiner Zentralregierung stehenden Gruppen hinweist, die den Protestantismus bilden. Denn soweit es sich dabei um sog. Landeskirchen handelt, so begegnet uns eine ähnliche Zerteilung ja auch in der orientalischen Kirche, ohne daß man daraus ableitete, diese Kirche sei keine Einheit. Gewiß, eine Landeskirche ist anders gedacht und begrenzt als eine römische „Kirchenprovinz“. Aber die Zerlegung der Kirche nach politischen Gesichtspunkten bedeutet solange nichts dem Kirchengedanken Fremdes, als eine innere Verbundenheit der so gebildeten Teile durch ein gleiches religiöses Prinzip vorhanden ist und erhalten bleibt. Es gehört zum religiösen Sonderprinzip der römischen Kirche, ist ein Moment an dem, was oben ihr „historisches Konfessionsmerkmal“ genannt wurde, daß sie eine Zentralregierung hat. Die orientalische Kirche verlangt und bedarf keiner solchen.

Vielleicht der Protestantismus eben auch nicht, um als „Kirche“ im religiösen Sinne „einheitlich“ zu sein.

Aber der Protestantismus ist ja nicht nur in Landeskirchen verteilt, sondern deutlich in Gruppen, die unter ganz andern Gesichtspunkten stehen, als solchen hinsichtlich der äußeren Begrenzung ihrer Behörden. Die orientalische Kirche ist in allen Landeskirchen innerlich doch gleichartig, nämlich im Episkopat, organisiert. Gibt es für den Protestantismus eine solche, an sich nur andersartige, aber doch überall verwandte, im Grundgedanken übereinstimmende Organisation? Man möchte es von vornherein bezweifeln, wenn man ansieht, daß der Protestantismus mindestens in zwei große Typen auseinandergetreten ist, als sog. lutherische und reformierte Kirche, daneben aber doch noch sich darstellt in der anglikanischen Kirche und in einer Vielheit von (unter sich immerhin relativ verwandten) Sekten (um diesen Titel zunächst einmal nicht zu beanstanden). Muß man da nicht vielmehr, statt von Verteilung, von Zerklüftung des Protestantismus reden? Und dabei wäre noch gar nicht auf die vielen theologischen Parteien geachtet, die der Protestantismus — denken wir nur an uns selbst in Deutschland — aufweist, und die jeweils mindestens die „Landeskirchen“ (die „Sekten“ sind keine Landeskirchen!) noch nebeneinander herbergen. In letzterer Beziehung ist vorerst nicht mehr zu bemerken nötig, als schon oben (S. 23) über die „Toleranz“, die alle Kirchen irgendwie üben, gesagt ist. Ob aber der Protestantismus für eine einheitliche Kirche gelten dürfe, wird sich wohl erst beurteilen lassen, wenn die Vorfrage erledigt ist, was er unter „Kirche“ verstehe und ob er den „Begriff“ der Kirche einheitlich fasse. Damit kommen wir nun freilich alsbald in die schwierigsten, umstrittensten, delikatesten historischen Probleme des Protestantismus, während es auch hier nötig ist, zunächst eine Überschau über die äußere Erscheinung, Umfang usw. des Gebietes, das als Protestantismus in Anspruch zu nehmen ist, anzustellen.

Der Protestantismus hat in Deutschland, seinem Heimatlande, seinen einheitlich größten lokalen Massenbestand (wenn auch nicht überhaupt die stärkste allgemeine

Ziffer), denn unter den 37–38 Millionen, die hier in Betracht kommen, ist mehr als neun Zehntel von lutherischem Gepräge. (Am meisten Protestanten rein der Zahl nach werden schon jetzt die Vereinigten Staaten Nordamerikas haben). Der europäische Norden ist fast rein evangelisch-lutherisch. Der Calvinismus hat seine Hauptgebiete im westlichen Europa: Schweiz, Niederlande, Großbritannien (wo jedoch die anglikanische oder staatlich privilegierte Kirche die starke Hälfte der Bevölkerung umfaßt), und zumal auch in Nordamerika. Die beiden letztgenannten Territorien sind auch der Hauptsitz der „Sekten“. Wie der römische Katholizismus mit den Romanen, so ist der Protestantismus mit den Germanen über die ganze Welt verbreitet, zum Teil in Form der „Missionen“. Im Missionswesen hat der Protestantismus einen Vorsprung vor dem Katholizismus. In ihm selbst stehen dabei die Kirchen englischer Zunge voran. (Alle Arten dieser Kirchen, sowohl in Europa als in Nordamerika, sind sich gleich im Missionseifer, diejenigen in England nicht ganz ohne politische Nebeninteressen.) Auch beim Protestantismus kann man die Gesamtziffer nur schätzungsweise feststellen, er wird 1905 nicht unter 170 und nicht über 185 Millionen gezählt haben. Die reformierte Gruppe (mit ihren vielen Unterabteilungen, inkl. Sekten!) nimmt wohl zwei Drittel davon in Anspruch. Von der Vielverteilttheit des Protestantismus im äußerlichen Sinne mag es eine Vorstellung geben, wenn bemerkt wird, daß Deutschland für sich 37 (zum Teil freilich minimale) Organisationen mit dem Charakter von „Landeskirchen“ besitzt.

Will man den Protestantismus verstehen und richtig würdigen, so muß man auf die Reformation und speziell auf Luthers Gedanken zurückgehen. Andererseits wäre es falsch, dabei stehen zu bleiben, oder gar bloß etwa die sog. „Bekenntnisschriften“ zu befragen. Die letzteren haben einen Rechtscharakter, der einer bestimmten Situation und Auffassung des Protestantismus entspricht. Sie sind noch heute keineswegs gleichgültig, vollends nie „abgeschafft“. Aber sie umfassen nur bestimmte Interessen und gewähren daher dem Historiker

zu enge Gesichtspunkte. (Am ehesten kann man sich an dem „Augsburgischen Bekenntnis“ von 1530 orientieren – wenn man es zu lesen versteht!) Wiederum ist es gewiß nicht das richtige, den rein empirischen Tatbestand des Protestantismus in seinen verschiedenen Perioden gleichmäßig geltend zu machen. Immer haben Auffassungen des Protestantismus mit einander gekämpft. Wird es unmöglich sein, zwischen ihnen dadurch Licht und Schatten, Recht und Unrecht in wissenschaftlich zutreffender Weise zu verteilen, daß man sie alle nach einem irgendwie von jeder Gruppe anerkannten Maßstabe beurteilt? Natürlich nach einem historischen Maßstab. Da kommen wir aber wohl notwendigerweise auf Luthers Gedanken über die „Norm“, der die „Kirche“ unterstellt sei, zurück. Diese Norm, Bibel oder Evangelium, wurde ursprünglich von dem Protestantismus aller Schattierungen anerkannt, nur relativ verschieden verstanden und verwertet. Sie ist im Laufe der Zeit kombiniert worden mit andersartigen Maßstäben. Sollte es sich zeigen, daß sie historisch verbraucht sei – etwa durch die Wissenschaft – so wäre ein Ende des Protestantismus abzusehen, vielleicht ja überhaupt ein Ende des Christentums. Aber da treten wir mitten in Fragen, die allерmindestens noch völlig unentschieden sind. Also darauf ist hier gewiß nicht einzugehen. Eine Vorfrage wäre schon allein die, ob Luther von Bibel und Evangelium ein richtiges Bild gehabt. Er meinte wider das gewordene katholische Christentum zurücklenken zu sollen und zu können auf das ursprüngliche, das stiftungsgemäße. Reichten dazu seine Mittel? Gibt es überhaupt noch solche Mittel? Ich persönlich bejahe diese Fragen. Aber das ist natürlich ein subjektives wissenschaftliches Urteil. So kann es hier nur darauf ankommen, einfach festzustellen, welche Auffassung Luther von Bibel und Evangelium hatte, und was daraus unter seiner praktischen Wirksamkeit, sowie unter der seiner Hauptgenossen und Hauptergänzer in historisch institutionsmäßiger, kirchlicher Gestalt geworden ist.

Der letztere Zusatz kann in unserem Zusammenhang



nicht auffallen. Denn wie soll der Protestantismus mit der römischen und orientalischen Kirche verglichen werden, als eben sofern auch er Kirche ist? Oder sollte das den Unterschied zwischen ihm und den andern Kirchen ausmachen, daß er keine Kirche sei? Sollte es der große Abfall des Protestantismus von sich selbst sein, daß er Kirche geworden ist, Kirchen geschaffen hat? In Luthers Sinn muß das verneint werden. Denn Luther hat dabei durchaus mitgewirkt und ist sich auch mindestens nicht bewußt gewesen, sich selbst und seinem ursprünglichen Verständnis der Bibel und des Evangeliums untreu geworden zu sein. Die Frage aber, ob Bibel und Evangelium letztlich zwingen müßten, von aller Art von Kirchentum abzusehen, kann uns hier nicht beschäftigen. Denn das ist nicht mehr die Frage nach dem historischen Protestantismus selbst, sondern die Frage nach dem Rechte dieses Protestantismus im Sinne seiner eigenen Norm. Im Protestantismus hat es Gruppen gegeben, die von Kirche im Christentum nichts wissen wollten. Solche Gruppen oder Richtungen sind zur Zeit in mancherlei Form vorhanden. Aber sie können eben nach historischer Betrachtung des Protestantismus nur erst als „Richtungen“ (Schulen, Parteien, vielleicht Sekten) in ihm bezeichnet werden.

Es ist in gewissem Sinne die Grunderkenntnis, die man haben muß, um zu begreifen, was sich als „evangelisches“ Christentum vom römischen abgelöst hat, daß Luther von der katholischen Kirche nicht abfallen wollte, sondern nur eine richtigere Anschauung von ihr zu vertreten meinte. Luther kennt durchaus nur „eine“ Kirche und er kennt durchaus eine „Kirche“. Er lebt und webt in der Idee eines Gottesvolks auf Erden. Mehr als einmal hat er ausgesprochen, daß ihm das Wort „Kirche“ fatal sei, weil es an sich für ein deutsches Ohr keinen verständlichen Klang habe; wo man von der Kirche spreche, solle man lieber sagen: das „Volk Gottes“ und solle sie denken als ein Volk des Himmels auf Erden. Er findet in der deutschen Übersetzung des „apostolischen Symbols“, die er als Kind gelernt, den Ausdruck „Gemeinde der Heiligen“ und meint zu sehen, daß dieser Aus-

druck hier die „Glosse“ d. h. die Verdeutlichung des vorangegangenen Bekenntnisses zu dem Glauben, daß es eine „heilige (allgemeine christliche) Kirche“ gebe, bedeute. Das Gottesvolk ist ihm ein heiliges Volk als ein im Glauben sich zu Gott rechnendes, im Glauben sich als (trotz der Sünde) zu Gott gehörend erkennendes, auf Erden nicht heimisches, im Himmel heimatberechtigtes Volk. Und dieses Volk ist ihm durchaus eine Einheit. Im „heiligen Geiste“, durch den es seinen Glauben hat, der es mit Christus als seinem Haupte verbindet, der ihm Christus lebendig spürbar macht als „mitten unter ihm“ seiend, sich zu ihm haltend, seine Herrschaft über es bewährend – im heiligen Geiste sind ihm alle Christen aller Zeiten, aller Räume einander nahe, zu innigster Gemeinschaft, zu einer eigentlichen rechten „Gemeinde“ verbunden. (Auch „unter dem Papste“ hat es Glieder des Gottesvolks gegeben; auch schon in Israel: die Patriarchen, Moses, die Propheten, sie gehören für Luther alle zu Christus.) Also der alte Gedanke von der Kirche, der heiligen Kirche, der einen Kirche ist ihm völlig geläufig, ja er bildet recht eigentlich den Rahmen für all sein Sinnen und Tun.

Aber er löst nun diesen Gedanken sowohl von dem orientalischen und römischen Sakramentalismus, als von dem speziell römischen Gedanken, der der päpstlich-regierten Priesterkirche übertragenen Gottes-herrschaft. In beiderlei Beziehung hat er im Namen des Evangeliums und der wahren Art, wie Christus seine Kirche gegründet habe und sein Reich oder die „Herrschaft Gottes“ durchsetze, Protest erhoben, speziell gegen Rom (denn von der orientalischen Kirche wußte er wenig; sie trat ihm nicht nahe, weder freundlich, noch feindlich).

Es wäre noch nicht viel gesagt, wenn man nur darauf hinzuweisen hätte, daß nach Luther die Kirche zu „dienen“ habe, denn auch der Papst kann sagen, daß er und der Episkopat überhaupt im Grunde nichts anderes wolle. Auch die Könige wollen ihren Völkern „dienen“ – durch „Herrschen“. Luther hat den Gedanken des Dienens durch Herrschen für die Kirche abgelehnt und an die Stelle dessen den des Dienens durch „Verkündigung“ ge-

setzt. Auch das kann noch so gewendet werden, daß „Rom“ die gleiche Formel brauchen dürfte. Denn auch der *ex cathedra* „lehrende“ Papst herrscht durch „Verkündigung“ der „Wahrheit“, wie er sagen kann; des „Wortes Gottes“, des Evangeliums. Luther denkt vielmehr an ein solches Dienen durch Verkündigung, daß ihm die Verkündiger keine menschlich-amtliche Bedeutung dabei haben. Der jeweilige Prediger ist keine Autorität für den Hörer: es soll nie die menschliche „Auslegung“, sondern nur das „Evangelium selbst“ Anspruch darauf haben zu „gelten“. Luther hat den höchst idealistischen Gedanken, daß das Evangelium, vorgelesen oder besprochen, sich geltend mache mit einer Eigenkraft, wie etwa die Musik, ganz abgesehen von dem, der das Instrument eben spielt. Er hat im Grunde nicht einmal „Prediger“ nötig; wer die Bibel lesen kann, „bedient“ sich selbst aus ihr durch das Evangelium. Jeder kann durch die Bibel die Wirksamkeit des Geistes Gottes „unmittelbar“ spüren. Einander „erbauen“ aus dem Evangelium können die Christen als Brüder jeden Augenblick sich selbst, ohne jeden amtlichen Prediger. Aber der Prediger ist nun vor allem auch für Luther nicht „Priester“. Die Messe als „Opfer“ gilt ihm für eine willkürliche, grundlose Institution. In der Eucharistie, oder wie er wieder sagt: im *Abendmahl*, ist nichts durch Christus selbst vorgesehen, was als Opfer gedeutet werden könnte oder dürfte. Dagegen tritt völlig wieder in den Vordergrund, daß das Abendmahl eine Feier ist, in der Christus mitten unter den Seinen erscheint. In der Begehung des Abendmahls fühlen sich die Christen „alle“ mit ihm, und dadurch im Glauben auch miteinander, verbunden. Es hat für den Historiker Schwierigkeiten, Luthers Stellung zum Abendmahl, seine Idee über die Bedeutung desselben, richtig zu erfassen, denn es will nicht leicht gelingen, die verschiedenen Fronten, wider die Luther um es gekämpft hat, sachgemäß zu berücksichtigen. Hier in der Kürze nur das Folgende. Luther kennt auch im Abendmahl keinen Sakramentszauber, wohl aber ein Sakramentswunder. Auf wunderbare Weise vergegenwärtigt, ja vermittelt sich Christus in Brot und Wein denen, die ihn

suchen. Es handelt sich um nichts anderes als eine besonders gewisse, man kann sagen (geistig) „greifbare“ Erscheinung Christi vor den Seinen, wodurch diese unbedingt verlässlich das Zeugnis gewinnen, daß Christus bei ihnen sei, ihnen den Zugang zu Gott „im Glauben“ erschließe und ihnen Gottes Gnade verbürge. Für Luther ist das Sakrament von keiner andern sachlichen Bedeutung als die Predigt, oder die Bibellektüre: es vergegenwärtigt, nur durch ein anderes Medium als das „bloße“ Wort, eben das, was das „Wort“ enthält. Wer das Wort „hat“, kann des Sakraments entbehren, wird es aber nicht entbehren wollen, da er nicht mutwillig sich einer Art entschlagen wird, wie Christus, und durch ihn oder in ihm Gott, sich geistig zu enthüllen erbietet.

Es ist oben (S. 14–16) ausgeführt worden, daß die Kirche von bestimmter Zeit an sich einen „Kanon“ schuf, um sich ihre richtige Tradition zu sichern. Als Kanon stellte sie die Sammlung alter und neuer heiliger, d. h. nach ihrer Auffassung inspirierter Schriften auf, die ihr die Kenntnis der Offenbarung erhalten sollten, durch die sie gegründet worden: der Offenbarung, die in Jesus dem Messias selbst dargeboten war, und der Offenbarung in Bezug auf ihn, die den Propheten und Aposteln gegeben gewesen. Die Kirche war, als sie den Kanon aufstellte, vollständig überzeugt, daß sie gerade im Sinne der heiligen Schriften in rechter Entwicklung stehe. Auf Grund dieser Selbstgewißheit ist sie in der Geschichte weiter fortgeschritten, in der bleibenden Zuversicht, „die katholische Kirche“ zu sein. Luther war es, der aus den heiligen Schriften die Überzeugung gewann, daß die Kirche sich vielmehr in einem Mißverständnis Jesu, seines Werkes und seines Willens, überhaupt dessen, was er „bedeute“, verfangen und verhärtet habe. So trat er im Namen der Bibel gegen die „Tradition“ der Kirche auf, die je länger je mehr mit dem Episkopat, dem Papste verwachsen war. Ihm wurde die Bibel zu einer Neuoffenbarung über den wirklichen Jesus und über die Art einer Gemeinde, die im Sinne Jesu sich seine Gemeinde oder „Kirche“ nennen dürfe.

Es ist bekannt, daß der persönliche Entwicklungspro-

zeß, der ihn zum „Reformator“ machte, zunächst einsetzte bei der Frage nach den Bedingungen, unter denen ein Christ, d. h. ein Glied der Kirche, glauben dürfe, das Ziel, zu welchem die Kirche ihn führen wolle, wirklich zu erreichen. Man kann das auch so ausdrücken: Luther wurde unsicher, ob er selbst, und dann prinzipiell wann überhaupt jemand, glauben dürfe, ein „rechtes“ Glied der Kirche, d. h. ein Christ zu sein, der mit der ganzen Kirche tatsächlich zu Gott und zum Himmel gehöre. Seine Ängste knüpften an bei der Lehre der Kirche von der „Rechtfertigung“ und vom Bußsakrament. Ohne das hier im Einzelnen weiter verfolgen zu können, müssen wir uns doch klar machen, welchen Grund und welche Tragweite seine, seither die „evangelische“, Rechtfertigungslehre hat. Ihren Grund hat sie an dem ihm aufleuchtenden neuen Verständnis bestimmter Bibelworte. Das aber bedeutete, daß er an dem ihm persönlich in entscheidender Weise wichtig gewordenen Punkte die Beobachtung machte, daß die Kirche und der Papst „irren könnten“. Und das hat ihn von einem zum andern weiter getrieben, bis ihm der Papst geradezu wie der „Antichrist“ erschien.

Luthers gutes Gewissen im Kampfe mit dem Papste gründete sich in seinen immer mächtiger werdenden Erlebnissen mit der Bibel. Er hat nur in ihrem Namen Kritik üben wollen an der vorhandenen Kirche und ihren Lehren, und er hat seinem Bewußtsein nach lediglich von dem „Worte Gottes“ aus wider „Rom“, zumal auch wider sein sakramentales Priesterwesen, gestritten. Das Wort Gottes war ihm „unmittelbar“ klar geworden, die Bibel hatte aus sich selbst heraus zu ihm geredet; so zweifelte er nicht, daß sie zu jedem in gleicher Weise deutlich rede, der sie wirklich kennen lerne. Und sie hatte ihm offenbar gemacht, daß der wirkliche Jesus jeden unmittelbar zu Gott führe, ja letztlich auf nichts anderes Gewicht lege, als daß man sich durch ihn überzeugen lasse, d. h. von ihm sich den „Glauben“, das Vertrauen darauf erwecken lasse, daß Gott auch dem Sünder „gnädig“ sei, ihn „ohne Verdienst“,



aber auch ohne priesterliches Zutun „rechtfertige“, ihm die Sünde vergebe. Die Tragweite seiner Erkenntnis über die Rechtfertigung war groß genug, um beinahe alles in der herrschenden Kirchenlehre zu berühren. Aus Luthers Lehre darüber ist eine völlig neue „Dogmatik“ entsprungen. Bei ihm selbst ist ja naturgemäß die Lehre, die er entwickelte und die rechte kirchliche nannte, noch oft untermischt, ja auch im einzelnen verworren mit Reminiszenzen aus der „alten“ Kirchenlehre. Trotzdem hat er die Grundlage geschaffen für eine fast völlige Erneuerung der christlichen Gedankenwelt, für ein wesentlich neues System zusammenhängender Erfassung des Gehaltes des Evangeliums (denn so ist die „Dogmatik“ als Wissenschaft gedacht!). Ich sage: für eine „fast“ völlige Erneuerung, denn es ist immerhin dem Mißverständnis zu wehren, als ob die römische Lehre „nur“ Irrtümer enthalte. Aber über das Maß auch ihrer Wurzelung in der Bibel, in dem wirklichen Evangelium, ist hier nicht zu streiten.

Man kann begreifen, daß Luthers Rechtfertigungs-idee diejenige Spaltung nach sich gezogen hat, die die tiefste geworden ist. Denn sie hat die Eigentümlichkeit, alles Christenleben, allen Glauben, alle „Heiligkeit“ an der Kirche, in die Sphäre des Persönlichen zu erheben. Nicht als ob Luther der Subjektivität viel Spielraum gewährt hätte. Es handelt sich für ihn durchaus um objektive Wirklichkeiten. Denn der Gedanke der Offenbarung ist ja für ihn gebunden an die Bibel. Aber er hatte es persönlich wagen müssen, dem zu trauen, was er in der Bibel „sah“, auch wenn es noch so überraschend, der Tradition und allen bis dahin geschätzten Autoritäten gegenüber noch so neu, noch so grundstürzend sei. So hatte er sich und jeden, der mit ihm ging, innerlich, im religiösen Leben verselbständigt. In der Bibel lernte er jedoch auch gerade Christus als „Person“ verstehen und an ihm Gott selbst rein und ganz als Person erfassen. Seinem Wesen nach bleibt ihm Christus der „Gottessohn“, sowohl „wahrer Gott“ als „wahrer Mensch“. Aber diese begrifflich als Rätselformel wirkende Deutung der Person Christi, die er aus der Tradition übernahm, wurde ihm

zu einer lebendigen Intuition. So wurde ihm an Christus anschaulich, was eigentlich Gott sei. Für ihn wuchs der Gedanke, daß Gott „Geist“ sei, zu der Erkenntnis aus, daß man Gott nicht als wirkend durch „Sachen“ denken dürfe. Alles, worauf es ankommt bei Gott, wurde ihm klar als dessen Gefinnung, als sein „Herz“. An dem Verhalten Jesu, speziell an seinem Verhalten zu den Sündern, erkennt man nach Luther, daß Gott „Liebe“ ist. Und von der Liebe Gottes kann man an Christus den Eindruck schöpfen, daß sie nicht zu erschüttern ist, daß sie groß genug ist, um es immer wieder mit den Sündern zu wagen. Es ist ein Mißverständnis, Luther sei sittlich gleichgültig gewesen, oder habe sich Gott als sittlich gleichgültig vorgestellt. Er sagt ausdrücklich, seine Rechtfertigungslehre, wie sie der Bibel entnommen sei, befreie nicht von den Werken, sondern nur von dem „Wahne der Werke“, nämlich als ob Gott erst den gut gewordenen, oder den sittlich tätigen Menschen „liebe“. Gerade aus Liebe wende sich Gott zum Sünder, um ihm zu helfen, daß er von der Sünde frei werde. So ausgedrückt, kann seine und die römische Lehre sich noch zu begegnen scheinen. Aber Luther denkt bei Gottes „Hilfe“ nicht an „Eingießungen“ geheimnisvoller Art durch Sakramente, die wie heilige Sachen, wie substantielle heilige Kräfte vorgestellt und durch priesterliche „Weißen“ bedingt wären, sondern an die einfache Enthüllung seiner Gefinnung. Nur weil sein waches Gewissen ihm immer wieder Zweifel weckte, ob Gott wirklich so liebevoll, so „gnädig“ sei, daß er es stets neu mit dem Sünder wage, um ihn zuletzt doch für das Gute zu gewinnen, bleibt ihm neben dem unmittelbaren Bibelworte das Abendmahl (in anderer Weise auch die Taufe), dem er den Titel „Sakrament“ beläßt, so wichtig, daß er gelegentlich die Vorstellung erwecken kann, als ob er da doch in der „alten“ Lehre befangen geblieben sei. In Wirklichkeit ist er hier völlig frei geworden. Denn nur um eine „Vergewisserung“ für die Seele handelt es sich ihm beim Abendmahlswunder.

Und nun hat er auch das Gute selbst, zu dem Gott

anhält, durchaus „persönlich“ zu erfassen gelernt. Das Gute ist nicht eine Summe unfrei und auf Autorität hin, mit blinder Unterwerfung anzuerkennender „Gebote“, gar bloßer Gebote der „Kirche“, der Priester, des Papstes, sondern das freie Gesetz der Liebe, das die Person versteht als ihr eigenes wahres Leben, als den Ausdruck ihres ideellen Wesens. So läßt er in keiner Weise ein äußerliches, juristisch oder politisch geartetes Herrschaftsrecht der Kirche über die Welt gelten, sondern fordert nur eine innere Erneuerung der „Herzen“ der Menschen gegeneinander und gegen Gott. Damit hat er auch die Askese, das Mönchtum niedergelegt, indem er begreift, daß, wer Liebe üben will, in der Welt, im bürgerlichen Gemeinleben, im „Beruf“ bleiben muß. Es ist ihm kein „Rat“ des Evangeliums, auf Ehe usw. zu verzichten, wenn man könne, sondern umgekehrt, sich auch dann all dieser „natürlichen“ Beziehungen zu „bedienen“, wenn man persönlich wenig Antrieb zu ihnen habe. In jedem Falle aber ist es für ihn das persönliche Gewissen, das den Einzelnen beraten soll und bei seiner Erwägung, welche Sorderungen das Sittengesetz an ihn richte, allein innerlich klären kann.

In all dem, was bisher dargelegt worden, tritt kaum ein Interesse Luthers an der Kirche als „Institution“ hervor. Und doch hat der Protestantismus durchaus unter Luthers Zustimmung und Mitwirkung die Gestalt einer Kirche in diesem Sinne erhalten. Das ist geschehen, als es sich deutlich zeigte, daß die römisch-institutionelle Kirche sich auf die ihr von Luther angesonnene Änderung ihrer Lehre nicht einließ. Luther hat ursprünglich geglaubt, daß die vorhandenen kirchlichen Formen, zumal auch die Ämter, unter einer Umdeutung ihres Charakters aufrecht erhalten werden könnten. Er hat den gemeinsamen Gottesdienst, die Übung der Taufe, des Abendmahls nicht fahren lassen wollen; er hat auch viele Stücke des sonstigen römischen Kultus weiter bestehen lassen (nur die Messe war ihm schlechthin unerträglich); er versuchte es, die vorhandene Ämterorganisation zu schonen (an dem Titel „Bischof“ und an der Abstufung der Amtsträger nahm er keinen Anstoß); trotzdem ein Predigtamt als

solches für die Verdeutlichung und Übermittlung des Evangeliums an die einzelnen Christen nicht „nötig“ sei, hat er dennoch ein solches Amt begehrt. Bei all dem waltet nämlich bei ihm teils eine freie Würdigung bestehender Sitten, teils die Erkenntnis des pädagogischen Bedürfnisses für die Massen, schließlich die Einsicht, daß gemeinschaftliche Erbauung „natürlich“ einer Ordnung, und um dieser willen auch fester Ämter, nicht entbehren könne. Es ginge ja ohne Amt, ohne statutarischen Gottesdienst, ohne stetige „regelmäßige Predigt“, ohne gemeinsames „öffentliches“ Gebet usw., ohne festbestimmte Orte und Zeiten, wenn alle Christen „reif“ wären, aber da die Christen „schwach“ sind, jeder Christ letztlich von sich bezeugen muß, daß er praktisch von der Belehrung durch andere, zumal durch Sachleute (Theologen) doch reichen Nutzen habe, so hat Luther nicht gezögert, als er und seine Anhänger von der römischen Kirche „exkommuniziert“ wurden, eine neue, eigene Kultusgemeinde herzustellen. Aber nun ist das Charakteristische, daß für Luther die Begriffe Kirche und Kultusgemeinde sich nicht mehr einfach decken, wie im orientalischen oder römischen Katholizismus. Vielmehr bedeutet für ihn der Gedanke einer christlichen kultischen Organisation nur eine Seite an der Kirche. Ist begrifflich die Kirche für ihn das Gottesvolk in dem oben entwickelten freien, innerlichen Sinne, die im „Geiste“, im „Herrn“ sich verbunden wissende Gemeinde der „Heiligen“ oder der „Gläubigen“, die Gemeinde aller derer, die sich im Vertrauen auf Gottes Gnade zum Himmel rechnen, aber freilich auch sich sittlich verpflichtet wissen und begierig sind, Liebe zu betätigen, so stellt sie sich ihm auf Erden dar in der Vielheit natürlich bedingter „Stände“, die alle von Glaube und Liebe innerlich erfüllt sein können und nur verschiedene „Berufe“ haben. Der Hausstand (die Familie), die Obrigkeit (der Staat), was immer in dieser naturhaft von Gott geschaffenen, noch nicht „himmlischen“, in der Sünde vollends verderbten Welt eine „Ordnung“ ist, die innerlich religiös-sittlich gestaltet, durch Glaube und Liebe der Personen, die darin wirken, „erneut“ werden kann, das wird ihm zu einer Form der „Kirche“. Vielleicht ist es

Rattenbusch, Die Kirchen und Sekten.

am kürzesten klar zu machen, wie er denkt, wenn man sagt, Familie, Staat, Kultusanstalt seien ihm „Provinzen“ der Kirche, lauter aufeinander angewiesene, religiös-sittlich gleichwertige Organisationen im Leben des „Gottesvolks“ auf Erden. Keine dieser Provinzen hat vor den andern ein besonderes christliches Gepräge, sie alle sind „heilig“, soweit und weil „Heilige“ d. i. „Gläubige“ sich darin organisiert haben.

Man muß sich den Protestantismus, wie er aus der Reformation hervorging, vergegenwärtigen als eine allgemeine Gesellschaftsform, zu der eine besondere evangelische Kultusgemeinde nur eben mitgehörte. Aber freilich, was sich im Prinzip oder theoretisch ohne Beschwer von einander unterscheiden und als gegeneinander „selbständig“ erfassen ließ, das mußte praktisch doch in festen Formen aufeinander bezogen, mit einander ausgeglichen werden. Und in der Rechtsorganisation, in der das geschah und Familie, Staat, Kultusgemeinde in „geordnete“ Beziehung gebracht wurden, hat der Protestantismus erst das charakteristische Wesen empfangen, mit welchem er als besondere Konfessionskirche dasteht. Wir kommen dabei auf den Anteil, den Melanchthon an der Gestaltung des Protestantismus hat.

Zweierlei ist es, worauf da speziell zu achten ist. Zunächst hat Melanchthon (nicht ohne Zustimmung Luthers) die Verbindung von Staat und Kirche in die Wege geleitet, die das protestantische Staats- und Landeskirchentum begründet hat. Unter Kirche ist dabei nur die evangelische Kultusgemeinde zu verstehen. Daß an dieser der Name „Kirche“ haften geblieben ist, kann ja nicht wundernehmen. Aber man mußte, nach dem, was vorhin ausgeführt, im Protestantismus eigentlich statt „Kirche“ schlechtweg immer sagen: „Kirche im engern Sinne“ (denn die Kirche trägt hier ihren Namen, wie die Provinz Preußen den ihren neben dem Königreich). Die irreführende Anwendung des Ausdrucks „organisierte Kirche“, an die wir uns gewöhnt haben, wie wenn die evangelische Kultusgemeinde, gleich der römischen, die ganze Kirche repräsentierte, ist für den Protestantismus die Quelle vieler Übelstände. Denn man glaubt nun,



der evangelischen Kultusgemeinde vieles an Aufgaben zumuten, umgekehrt vieles zur Last legen zu dürfen oder zu müssen, was gar nicht zu ihr gehört.

In der geschichtlichen Entwicklung des Protestantismus hat praktisch die „Kirche“ (die Kultusgemeinde) nur eine bescheidene Rolle spielen können. Sie ist immer abhängig gewesen vom Staate und in ihrer Rechtsorganisation begrenzt auf ein jeweils größeres oder kleineres Land. Der Staat „regierte“ seine Bürger in allen Beziehungen, auch soweit sie eine evangelische Kultgemeinde bildeten. Die Obrigkeit, die sich als einer der „Stände der Christenheit“ empfand (und nach Luther empfinden sollte), richtete (natürlich mit vieler Anlehnung an alte, gewohnte Formen) die Kirche „verfassungsmäßig“ ein, errichtete für sie die „Konfistorien“, gab ihr Rechte in der Öffentlichkeit, sorgte zumal auch nach der pekuniären Seite für sie. Wo die Obrigkeit (der Fürst, der Magistrat) sich selbst für das Evangelium gewinnen ließ, betrachtete sie es als ihre „Pflicht“, die Reformation zwangsweise durchzuführen. Speziell dies ist noch die Fortsetzung eines „alten“ Gedankens. Denn als in Rom die Kaiser christlich wurden, christianisierten sie auch zwangsweise das Reich. Die römisch bleibenden Obrigkeiten der Reformationszeit hielten ja auch ihre Untertanen beim Papste fest. Die evangelischen sorgten dafür, daß in ihren Landeskirchen allsonntäglich „gepredigt“ werde; was zu predigen sei, ließen sie sich freilich von den Theologen sagen.

Das führt zu dem Andern hinüber, was Melanchthon im besondern betrieben hat, nämlich die Herausbildung einer geregelten Lehre, die Aufrichtung fester Sormeln. Melanchthon deutete die „Kirche“ als „Glaubenschule“. Die Predigt wurde ihm wesentlich zur Unterweisung des Volks. Gehört ihm ohne Zweifel auch die „Andacht“ zu den Merkmalen eines rechten Gottesdienstes, so tritt sie doch für die Gemeinde zurück hinter der Pflicht, sich in der Kirche das Evangelium, jeweils einen Bibelabschnitt (einen „Text“) erklären zu lassen, also „Acht zu geben“ auf das „Wort Gottes“. Die Prediger werden darüber zu Glaubenschulmeistern. Sie ihrer-

seits wieder mußten richtig zugerüstet werden zur „Lehre“. So hat Melanchthon die Organisation der hohen Schulen (Pädagogien = Gymnasien und theologische Fakultäten, diese mit einem philosophischen Unterbau) betrieben. Er fand bereits Universitäten vor und brauchte sie nur für die evangelischen kirchlichen Zwecke (relativ) umzugestalten. Natürlich waren es die Staaten, die auch alles dies durchführten und – in der Hand behielten. Im Kampfe der evangelischen Landesgewalten mit dem römisch bleibenden „Deutschen Reich“ und mit dem Kaiser wurden öffentlich-rechtliche Deklarationen und Fixierungen der „evangelischen Lehre“ nötig. Auch nach rein innerkirchlichen Beziehungen, um der Ordnung willen – denn es entwickelte sich ein unheimlicher Haß der theologischen Parteien – erkannte man die Notwendigkeit, die Lehre der „Prediger“ zu regulieren. Aus beiderlei Rücksicht entstanden die „Bekenntnisse“, die sog. symbolischen Bücher. Diese aber gaben der evangelischen Kirche mit der Zeit eine Gebundenheit der Lehre, der Deutung der Bibel, die nur zu sehr an die römische Schätzung der „Tradition“ erinnert. Das theologische System, das sich auf der bekennnismäßig (oder „symbolisch“) geregelten Auslegung der Bibel entwickelte, wurde die „orthodoxe“ evangelische Lehre. Sie heißt geläufigerweise unter uns die „kirchliche“ Lehre, was jedoch gerade im Rechtsinn nur eine begrenzte Berechtigung hat. Demgegenüber bleibt im Prinzip nicht nur für die Kirche im Vollsinne, sondern auch im „engern“ Sinne, die Bibel oder das Evangelium als die allein wirklich maßgebende und souveräne Instanz stehen.

Die Darstellung, die in diesem Hefte gegeben werden kann, muß zum Schlusse eilen. Sie darf es auch deshalb, weil alles Detail beiseite zu lassen ist. Was aus dem Protestantismus in „kirchlicher“ Form geworden ist, hat in seinen einzelnen Gestaltungen ja zum Teil erhebliche Nuancen aufzuweisen, aber doch immer nur Nuancen. Von Luther und Melanchthon unmittelbar bestimmt ist das Luthertum. Mittelbar hängt wenigstens mit Luther auch Calvin und die sog. reformierte Kirche zusammen.

Das Calvinjubiläum im letzten Sommer hat uns deutlicher als zuvor zum Bewußtsein gebracht, welch ein bedeutender Mann der Genfer Reformator war\*). Er hat aus der Bibel Momente entnommen, von denen man wohl sagen muß, daß sie Luther noch entgangen waren, freilich auch Momente, die Luther wohl gekannt, aber abgelehnt hat. Die Epigonen der Reformationszeit, die orthodoxen Theologen lutherisch-melanchthonischer und calvinischer Observanz waren wenig imstande, ihre Meister und was sie im Unterschiede von einander in der Geschichte bedeuteten, zu erfassen und richtig zu würdigen. Die Lutheraner nahmen Ärgernis an der reformierten Art, das Abendmahl (die Gegenwart des Herrn darin) begrifflich zu deuten. Das war letztlich etwas sehr Unwesentliches, denn Calvin betonte, wie Luther und Melanchthon, den Charakter der Feier als glaubengründend. Wichtiger waren manche Gegensätze der kirchlichen kultischen Sitte, der Gestaltung des Gottesdienstes. Einen wirklich in eine gewisse Tiefe führenden Gegensatz ergab Calvins relativ von derjenigen Luthers sich abhebende Gottesanschauung. Calvin rückt nämlich die „Majestät“ Gottes in den Vordergrund, Luther seine „Liebe“. Nach Calvin hegt Gott Liebe nur gegen die „nach seinem Belieben“ für seine wahre eigentliche Kirche, für das rechte, dem Himmel zugerechnete Volk der Heiligen auserlesenen, „erwählten“ Menschen. Aber Calvin nimmt auch diejenigen, die Gott nicht erwählt, nein die er „verworfen“ hat, die durch Gottes ewigen, unbegreiflichen, aber unerschütterlichen Willen vom Himmel hoffnungslos ausgeschlossen sind, doch für Gott in Anspruch. Die Kirche im „engern Sinne“, die irdische Kultgemeinschaft, die zur Kirche gehört, in der die zur Seligkeit Erwählten zu ihrer Reife herangebildet werden, kommt auch für diese Ausgeschlossenen mit in Betracht, nämlich als eine Organisation, in der sie mitzuhelfen haben, Gott zu verherrlichen. Es ist das religiöse Stichwort Calvins, daß Gott das All, Himmel und Erde, sämtliche bewußte Kreatur, Engel und Menschen geschaffen habe, um

\*) Vgl. A. Baur: Johann Calvin. IV. Reihe der Religionsgeschichtlichen Volksbücher, Heft 9. 1909.

von ihnen Ehre, „Verherrlichung“ zu erfahren. Seine Macht und seinen unbedingten Herrenwillen sollen seine Geschöpfe erkennen, erleben, preisen, gleichgültig wohin er die Einzelnen weist, ob er ihnen Freude und Wonne oder Pein und ewiges Leid bereitet. Daß das eine Lehre ist, die uns tief erschrecken kann, wußte Calvin. Aber er fand sie in der Bibel. Alle Töne Luthers schlägt Calvin da an, wo er von den Erwählten, die „ohne Verdienst“ in ihrem Glauben gerechtfertigt werden, redet. Daß nicht alle Menschen erwählt sind, glaubt er einfach hinnehmen zu müssen. Er wagt es nicht, zu zweifeln, daß es so sei, weil die Bibel zu deutlich rede. Nun hat auch Luther die Sprüche in der Bibel, die das andeuten, sehr wohl gekannt. Aber er hat sich anders als Calvin damit auseinandergesetzt (wie, das muß hier auf sich beruhen).

Es lag eine gewaltige sittliche Kraft darin, wenn Calvin alles Forschen nach dem „Warum“ der Entschließungen Gottes ablehnte, alles Fragen sich selbst und andern entschlossen versagte. Aber freilich, es tritt hier auch ein Moment von Starrheit, es tritt die Vorstellung von rein autoritativen Eröffnungen, von statutarischen Geboten Gottes auf, die doch nicht mehr dem Evangelium entspricht. Und das gibt nun dem Calvinismus sein besonderes Gepräge neben dem Luthertum. An sich ist der Gedanke, daß Gott Ehre verlange und „verherrlicht“ sein wolle, nicht unevangelisch. Im Gegenteil ist „Ehrfurcht“ vor Gott und der Wille ihm zu dienen, wie er nach seinem Ermessen Dienst, Gehorsam begehrt, ein unveräußerliches Moment der biblisch-evangelisch verstandenen Sittlichkeit. In der Betonung dessen, daß Gott ein „Herrenrecht“ an uns habe, ist Calvins Darstellung des Evangeliums sogar eine gute Ergänzung zu derjenigen Luthers, die das Gnaden- und Trostelement des Evangeliums oft zu einseitig betont. Aber in der Näherausführung des Gedankens von der Verherrlichung Gottes durch „Gehorsam“, durch stummen, willigen „Dienst“, ist Calvin den Einzelsätzen der Bibel gegenüber von einer gewissen Unfreiheit. Zumal auch sofern er die „Verworfenen“ mit hineinbezieht in die Aufgabe der „Kirche“,

durch Zuchtübung Gott zu ehren. Die unmittelbare Aufgabe der „Kirche“ ist auch für Calvin der Kultus. Das Predigtelement tritt dabei so energisch, auch so lehrhaft auf, wie im Luthertum. Immerhin hat das „Seierliche“ dabei hohes Gewicht. Aber neben der „Unterweisung“ kennt der Calvinismus noch andere Formen der „Seel-sorge“. Er ist in hohem Maße organisatorisch gewesen zum Zwecke einer Disziplinierung des Gottesvolks und der „Verworfenen“. Hier streift manches an unfreie, „unevangelische“ Devotionsübung oder äußere sittliche Beflissenheit. Aus den Verworfenen, den Verstoßenen, ein wirklich „heiliges Volk“ herzustellen, ist ja hoffnungslos. Aber auch die Erwählten, die sich als solche erkennen, indem sie den heiligen Geist im Herzen spüren, gelangen nicht zu bewußter Selbständigkeit. Die imposante calvinistische Kirchenzucht hatte immer in manchen Beziehungen einen erzwungenen Charakter.

Calvin hat Kirche und Staat einigermaßen anders in Verbindung gesetzt, als Luther und Melancthon. Aber es gibt eben doch auch ein calvinisches Staats- und Landeskirchentum. Im Luthertum suchte die Kirche eigentlich nur soweit ihrerseits auf den Staat Einfluß zu nehmen, als sie ihn bei der „reinen Lehre“, oder bei deren Schutze innerhalb seiner Grenzen festhielt. Sie verlangte, daß der Staat mit der „Orthodoxie“ gehe. Im übrigen verwies sie ihn auf seinen „Beruf“, den zu bestimmen sie ihm selbst und dem „christlichen Gewissen“ seiner Vertreter (Fürsten) überließ. Im Calvinismus wurde der Staat allseitiger, gerade auch in Hinsicht seiner eigenen politischen Maßnahmen, in Hinsicht seiner Ordnungen, der „bürgerlichen Gesetze“, der sozialen usw. Veranstaltungen an die Bibel und ihre Satzungen gewiesen, die auch ihn binde. Es sind fließende Grenzen, die sich zwischen Calvinismus und Luthertum zeigen. Aber der erstere ist strenger bedacht, die Christenheit allseitig als eine zum Himmel gehörige, von Gott beherrschte Gemeinde darzustellen. Das Luthertum war leidenswilliger, der Calvinismus kampfbereiter in Bezug auf die Unzulänglichkeiten der „Welt“. Sofern der Calvinismus streng auf Arbeitsamkeit als eine der



Sorderungen Gottes hielt, hat er (übrigens unter der Gunst der Lage der ihm zufallenden Länder) Industrie und Handel gestärkt. Armen- und Krankenpflege haben beide Konfessionen unter die „seelsorgerlichen“ Pflichten der Kirche als solcher gerechnet. In der Verfassung konstituierte der Calvinismus die Kirche „demokratischer“ als das Luthertum, das in seinen Konsistorien ein wesentlich aristokratisches, patriarchalisches Kirchenregiment sich setzen ließ. Die besondere Form der „Presbyterien“ und „Synoden“, die der Calvinismus als Organe (relativer) Selbstregierung der Kirche einrichtete, galt als empfohlen durch biblische Vorbilder, wenn nicht als befohlen durch biblische Satzungen. Hier hat das Luthertum mit der Zeit vom Calvinismus gelernt.

Zum reformierten Typus des Protestantismus kann man in gewissem Maße alle diejenigen Kirchenbildungen rechnen, die nicht absichtlich nach Luther sich nennen. In diesem Sinne mag man auch die anglikanische Kirche dazu zählen. Dieser Name ist eine Bezeichnung für die englische Staatskirche, die Heinrich VIII. begründete, Edward VI. und Elisabeth ausbauten. Sie ist in der Verfassung mit der mittelalterlichen Gestalt der römischen Kirche in Übereinstimmung, hat aber zum Papste kein Verhältnis mehr, anerkennt vielmehr den „König“ als ihr Haupt im Sinne der „Regierung“. Ihr Kultus ist dem römischen in der Form sehr nahe geblieben, doch so, daß die Gedanken über den Kultus, insonderheit die Theorie über die Sakramente, evangelisch (calvinisch) geworden. Eine spezielle Richtung in ihr, die „hochkirchliche“, nähert sich freilich wieder den römischen Gedanken. Doch ist diese Kirche relativ überhaupt uninteressiert für theologische Theorien. Sie lebt ihres Kultus und befriedigt sich überwiegend in den lebendigen kraftvollen Stimmungen, die er auslöst. Darin begegnet sie sich mit gewissen Strömungen in der römischen Kirche, die ihrerseits auch über das „Dogma“ hinausstreben und auf geistige Intuition drängen, wo offiziell Sormeln aufgerichtet sind, (mystischer Modernismus). Das Bischoftum, das in alt-

gefestetem Ansehen geblieben, gibt der anglikanischen Kirche ein eigentümliches Selbstbewußtsein, kraft dessen sie mit Vorliebe sich als „katholisch“ hinstellt, nicht im Widerspruch zu „reformatorisch“ oder „evangelisch“, aber doch unter starkem Absehen auf Wahrung der alten „Tradition“. Eine evangelische Kirche mit Bischofsverfassung hat Luther sich gewünscht: im lutherischen Norden (Skandinavien, Dänemark, Finnland) hat sich in der Tat diese Verfassung fast so wie in England erhalten.

Was England betrifft, mit Preußen historisch das wichtigste evangelische Land, so hat der Calvinismus dort nicht nur die Staatskirche beeinflusst und in ihr eine Reform der „Lehre“, ein neues, evangelisches „Bekenntnis“ zum Siege gebracht, sondern er hat hier noch eine selbständige Bewegung erzeugt, den Puritanismus oder Presbyterianismus. Der erstere Name hat nur eine zeitlang geherrscht; er bezeichnete die allmählich anschwellende, schon unter Königin Elisabeth, vollends unter den Stuarts mächtig werdende Bewegung auf völlige „Reinigung“ des Kirchenwesens von dem, was man im Kultus und der Verfassung, dann zumal auch in der Art der Lebensführung der von der Staatskirche geleiteten Menge als „unbiblisch“ ansah. Der Name Presbyterianismus deutet die bestimmt calvinische Ausreifung der Bewegung an. Unter dem Drucke der Stuarts wurde sie zur vollen Auflehnung gegen die Königsgewalt in der Kirche, bald überhaupt zur Revolution. In deren Verlauf wurde sie überholt von einer andern Bewegung, derjenigen, die den Independentismus oder Kongregationalismus darstellte. Das Eigentümliche der letzteren war ein Enthusiasmus, der als Ideal eigentlich die Auflösung dessen anstrebte, was wir als „Kirche im engern Sinne“ innerhalb des Protestantismus bezeichneten (S. 82). Die sog. Schwärmerei (auch „Täuferi“ genannt) war neben der eigentlichen „Reformation“ hergegangen und hatte sich als die konsequentere Form der Erneuerung des Christentums betrachtet, sofern sie das Wiederaufleben der persönlichen Inspiration derer, die zu den „Heiligen“ gehörten, behauptete. Diese starke Bewegung hatte eine bunte Sülle

mystischer, asketischer, anarchistischer, kommunistischer Motive neben denjenigen, die Luther und die Seinen aus der Bibel entnahmen, zur Geltung bringen wollen. Sie war in der Reformationszeit nicht völlig zu überwinden gewesen und sie gewann nun, immerhin gemäßigt durch calvinische Ideen, in England während der Revolution (durch Cromwell) zeitweilig geradezu die Oberhand. Schließlich hat doch in England die Staatskirche die alleinige Herrschaft wieder erlangt. Dies freilich mit der Einschränkung, daß Presbyterianer und Independen-ten, mit allerhand Nebentrieben (so besonders die Baptisten und Quäker) wenigstens „Duldung“ erlangten. Sie bilden heute dort, als »Dissenters« im Unterschiede von der Staatskirche, anerkannte „Freikirchen“ (= vom Staate nicht geförderte, nach keiner Seite privilegierte, aber auch nicht beanstandete Kirchen).

In den Vereinigten Staaten Nordamerikas, wo es nur Freikirchen gibt, sind alle protestantischen Kirchenparteien vertreten, gerade die calvinistisch-independentistischen Gruppen aber zu besonderer Blüte gelangt. Wenn man diese letzteren Gruppen „Sekten“ nennt, so ist das teils eine dogmatische, teils eine staatsrechtliche Beurteilung. Verglichen mit der vom Staat privilegierten, ursprünglich, d. h. bis zum Siege moderner Toleranzprinzipien, allein geduldeten „Kirche“ war jede andere Gruppe von Christen, die sich zu gestalten versuchte, eine Sekte (= eine „Gefolgschaft“ jemandes, der ohne „Recht“ auf „Autorität“ unter Christen ist). Dogmatisch war alles eine Sekte, was den „Kanon“ der „katholischen Kirche“ verließ; (über den Inhalt der vom Kanon, der Bibel, dem historischen Evangelium dargebotenen Lehre stritten ja die Kirchen untereinander, aber die „Sekten“ rekurrten auf „eigene“ Inspiration oder „neue Offenbarung“). Die Zahl der landläufigerweise immer noch Sekten genannten protestantischen Gruppen ist recht groß; ihre Prinzipien sind sehr verschieden, oft freilich nur durch irgend eine Spezialität von einer der „Kirchen“ unterschieden. Da die meisten sehr propagandistisch sind, trifft man sie heutiges Tages mehr oder weniger überall. Aus der Reformationszeit selbst stammen die sog. Menno-

niten, die (wie die Baptisten) die Kindertaufe verwerfen, da die Taufe „Glauben“ voraussetze, den Kinder nicht haben könnten; ferner die neuerdings Unitarier genannte Gruppe, die die Trinitätslehre der „Kirchen“ verwerfen. Eine überaus starke Gemeinschaft (in sich selbst vielgespalten) stellen die Methodisten dar, eine von der anglikanischen Kirche im 18. Jahrhundert ausgegangene Gruppe, die eine spezielle „Methode“ der Bekehrung lehrt, (zu ihnen gehört die Heilsarmee). Mehr als eine Gruppe evangelischer Christen grübelt besonders über das kommende Weltende und sucht sich im besondern vorzubereiten auf das „Gericht“ und das dann zunächst anbrechende „tausendjährige Reich Christi“. So die sog. „apostolische Gemeinde“ (Irvingianer), die in einer spezifischen Verfassung der Kirche die rechte Gemeinde darzustellen meint; die „Plymouthbrüder“ (Darbysten), die umgekehrt in besonders hohem Maße gegen alle Art von „Organisation“ der „Kinder Gottes“ eingenommen sind; die Adventisten, Swedenborgianer u. a.

Die eigentlichen evangelischen Kirchen (nennen wir sie „die evangelischen Großkirchen“) sind alle in mancherlei Krisen geführt, seit die sog. Aufklärung, die moderne Entwicklung der Wissenschaft eingesetzt hat. Der Protestantismus hat seither die Gefahr, entweder sich zu einer bloßen „Weltanschauung“ zu gestalten (wobei er zu einer Art von Philosophie würde), oder sich ganz in eine Form der „Andacht“ einzuspinnen (womit er eine bloße Feiertagsreligion würde). Unsere Großkirchen versuchen es, dem beiderseitigen Interesse als einem mit dem historischen Christentum gleich sehr verbundenen gerecht zu werden. Sie stehen und fallen mit dem Christus der Bibel, dem Evangelium. Ihr Leben hängt daran, daß sie durch das Evangelium, durch die Gedanken, die es auslöst, durch die Gemüts- und Willenskräfte, die es weckt, Kopf und Herz auch in den komplizierten Verhältnissen der Neuzeit überzeugend befriedigen können. Und sie glauben, daß sie das vermögen. Aber sie haben frühzeitig das Bewußtsein davon verloren, daß die Idee der Kirche selbst in der Reformation zwar nicht zwiespältig, aber doppelschichtig geworden ist und

den evangelischen Gläubigen zumutet, das Christentum als Kirche teils mit größeren, teils mit bescheideneren Ansprüchen zu vertreten, als die anderen Konfessionen ihre Art von Christentum vertreten. Mit größeren: denn für das evangelische Christentum gilt nichts in der Welt als gleichgültig; alles nimmt es sittlich in Anspruch, alles meint es von seinem Gottesgedanken aus beleuchten zu können. Das evangelische Christentum zeigt der Menschheit ein einheitliches, so innerweltliches wie überweltliches Ziel, das von Gott der Geschichte gesetzt sei. Und als „Christenheit“ muß in seinem Sinn die Kirche in jedem ihrer Stände sich gleicherweise, in wechselseitiger freier Unterstützung, als das Volk Gottes bewähren. Gerade dieser letztere Gedanke führt zu der Erkenntnis, daß es auch eine bescheidenere Aufgabe für die Kirche nach evangelischem Verständnis gibt. Die Kirche im „engeren“ Sinn, die Kultusgemeinde, kann nicht alles leiten, gar beherrschen wollen. Sie soll es nicht im „geistlichen“ Sinne und sie kann es nicht im „geistigen“. In jenem Sinne mangelt es ihr an Organen, wie die römische (und orientalische) Kirche sie an ihren „Priestern“ besitzt (oder zu besitzen vermeint). In dem zweiten, dem geistigen Sinne, könnte sie nur Herrscherin unter den Menschen sein, wenn die Theologie der Inbegriff aller Erkenntnis heißen dürfte, und wenn ihre Ämter (das Pfarramt, die Konsistorien, die Synoden) die Fähigkeit hätten, praktisch überall das Notwendige zu besorgen.

Nirgends in der Geschichte kann eine Gruppe von Menschen einfach neubauen. Überall gibt es ein Erbe aus der Vergangenheit, ein Erbe das fördert, und eines das verwirrt. Der Protestantismus hat die Aufgabe, im Unterschiede von der hierarchischen, sei es sakramentalen, sei es politischen Art, Gottes „Herrschaft“ (Gottes „Reich“) vorzuarbeiten, die ideelle Art, wie das geschehen kann, praktisch zu machen. Das will heißen: er hat die Welt nicht zu „klerikalisieren“ und sie doch für die Kirche zu gewinnen, für die Kirche in beiderlei Sinn. Denn es steht doch so, daß auch die Kirche als Kultusgemeinde, als die Gemeinde, die sich um die Verkün-



digung des Evangeliums sammelt und sich zur Andacht (zum Gebet, zur Feier) verbindet, teils unmittelbar einem Lebensbedürfnis der Christen entspricht, teils allen anderen christlichen Ständen einen unentbehrlichen Dienst dafür leistet, daß sie ihren Gottesberuf auf Erden verstehen. Hier das Rechte mit den geistigen Mitteln der Gegenwart deutlicher zu erfassen und ernstlicher durchzuführen, als ihm bisher beschieden war, ist die programmatische Aufgabe des Protestantismus. Und sie geht alle seine Glieder an.

---

### Nachtrag zu Seite 47:

Man liest soeben (November 1909), daß in Rußland das Toleranzgesetz von der Regierung zurückgezogen sei! Der hl. Synod habe das beim Zaren durchgesetzt.

---

## Literatur.

Sie ist unübersehbar groß, für den Nichttheologen oft kaum zu würdigen. In dem „Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde“, das ich selbst zu veröffentlichen begonnen habe, ist im ersten (und bisher einzig erschienenen) Bande die orientalische Kirche behandelt, 1892. Loofs hat von einer „Symbolik oder christlichen Konfessionskunde“ bisher ebenfalls nur den ersten Band erscheinen lassen, 1902, der die orientalische und römische Kirche darstellt. In der „Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche“, 3. Auflage, herausgegeben von Hauck, habe ich außer dem Artikel „orientalische Kirche“ an größeren Artikeln zur Konfessionskunde veröffentlicht: „Anglikanische Kirche“, „Protestantismus“, „Puritaner, Presbyterianer“, „Römische Kirche“. Loofs hat hier die meisten evangelischen „Sekten“ behandelt. Für die orientalischen Nebenkirchen haben größtenteils Orientalisten von Sach die Artikel geliefert. Die Realenzyklopädie ist alphabetisch geordnet, sodaß jeder leicht den ihn speziell etwa interessierenden Artikel finden kann. A. Harnack, Das Wesen des Christentums (zuerst 1900), bietet im zweiten Teile: „Das Evangelium in der Geschichte“, in derselben Art historischer Abfolge, wie ich oben, eine Charakteristik der Kirche und der Kirchen; ich differiere mit ihm (in bestimmtem Maße) hinsichtlich der „Idee“ der Kirche, was dann natürlich Konsequenzen in der Auffassung der Kirchen hat.

Für die einzelnen Kirchengebiete sind etwa folgende Monographien zu nennen. Eine ausgezeichnete Schilderung der Kirche in Rußland enthält der 3. Band (1890) des Werks von Leroy-Beaulieu, Das Reich der Zaren und die Russen; es ist ja in Einzelheiten nicht mehr ganz zutreffend, aber als Lektüre zu empfehlen. Für Rußland kommt ferner ein weitangelegtes Werk in Betracht: Graß, Die russischen Sekten, 1. Band, Geschichte und Lehre der Gottesleute oder Chlüssen, 1906, 2. Band, Die weißen Tauben oder Skopzen, 1909 (noch nicht abgeschlossen). Die Kirchen im türkischen Reich (einschließlich Aegyptens), dazu die kleineren autokephalen orthodoxen Kirchen behandelt im Anschluß an eigene Beobachtungen Beth, Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer, 1902. Höchst anziehend sind die Reisewerke von Selzer, besonders: Geistliches und Weltliches aus dem türkisch-griechischen Orient, 1900, und Vom heiligen Berge (Athos) und aus Makedonien, 1904. Was die römische Kirche betrifft, so ist noch immer als ein standard work zu bezeichnen: Hase, Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römische Kirche. Freimütig im Urteil und recht lesbar ist Sell, Katholizismus und Protestantismus, 1908; es sieht den Katholizismus nur zu sehr mit den Augen der „Modernisten“ an. Für den Protestantismus wäre für Nichttheologen besonders zu nennen: Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (in „Kultur der Gegenwart“, herausgegeben von Finneberg, 1. Band, „Geschichte der christlichen Religion“, 2. Auflage, 1909). Ich kann persönlich Troeltschs Betrachtung nur zum Teil zustimmen, in der Grundauffassung jedenfalls nicht. In dem genannten Sammelwerk findet man des weiteren gelehrte und doch auch dem Nichttheologen dienende Abhandlungen über die orientalische Kirche von Bonwetsch, über den mittelalterlichen römischen Katholizismus von Karl Müller und über denselben Katholizismus seit der Reformation von Ehrhard (katholisch). Populär und im einzelnen ungleichmäßig gearbeitet, dennoch von Wert (besonders für die in Deutschland vertretenen Sekten) ist Kalb, Kirchen und Sekten der Gegenwart, 2. Auflage, 1907. Für jede der Kirchen und Sekten findet man kürzere fachkundige Artikel in dem zur Zeit im Erscheinen begriffenen, lexikonartigen Werke: „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, herausgegeben mit Gunkel und Scheel von Sr. M. Schiele (Verlag von J. C. B. Mohr, Tübingen, 1. Band, 1909).

# Inhalt.

<b>Einleitung . . . . .</b>	<b>3—4</b>
-----------------------------	------------

<b>1. Die Idee der Kirche . . . . .</b>	<b>4—12</b>
---	-------------

Historische und dogmatische Idee der Kirche 4—5. Altchristliche Kirchenspaltungen 5—6. Bedeutung des Worts „Kirche“ 6—9. Begriff der heiligen Kirche 9. Bedeutung des Begriffes „Geist“ für das Verständnis der Kirche 9—12.

<b>2. Die drei großen Kirchen und ihr Zusammenhang mit der alten katholischen Kirche . . . . .</b>	<b>12—26</b>
--	--------------

Der Begriff der katholischen Kirche 12—13. Die historische katholische Kirche 13—14. Ihre Maßnahmen zur Sicherung ihrer Art 14 ff. Aufstellung des Kanons des Alten und Neuen Testaments 14—16. Das Taufbekenntnis oder sog. apostolische Symbol 16—17. Notwendigkeit einer lebendigen Autorität 17—18. Entwicklung des Episkopats 18 ff. Allgemeiner Gedanke desselben 18—19. Priesterlicher Charakter des Bischofs 19—20. Die Mysterien, besonders die christliche Opferfeier (Liturgie, Messe) 20. Das Dogma und die Disziplin 20—21. Die Kirche als Korporation 21—22. Die Spaltungen der katholischen Kirche und was allen Kirchen gemeinsam geblieben 22—26.

<b>3. Die orientalische Kirche . . . . .</b>	<b>26—47</b>
--	--------------

Rezeption der katholischen Kirche als Staatskirche des römischen Reichs 26—28. Der politische Hintergrund der Ablösung einer orientalischen Sonderkirche 28—29. Entwicklung der Kirchenverfassung im Osten 29—30, im Westen 30—31. Definitive Spaltung der alten Reichskirche 31—32. Der gegenwärtige Bestand der orientalischen Kirche 32—34. Zahl ihrer Glieder 34. Merkmale ihrer Einheit 34—35. Orthodoxe Kirche und Nebenkirchen (Sekten) 35—36. Die Bedeutung der orthodoxen Kirche für die Völker, unter denen sie heimisch ist 36—38. Der Kultus als ihr Hauptinteresse 38—39. Ihre religiöse Grundidee 39. Ihre sieben Mysterien 39—41. Weitere Kultusformen und Kultusobjekte 41—42. Art der „Heiligkeit“ der orientalischen Kirche 42. Mönchtum und soziale Stellung der Priester 42—43. Obmacht des Staates über die Kirche 43—45. Ihre Stellung zur Kultur 45—46. Das Schisma und die Sekten in Rußland 46—47. Religionsfreiheit in Rußland 47.

#### **4. Die römische Kirche . . . . . 47—69**

Die römische Kirche als die spezifisch katholische 47—48. Weiteres zum Verständnis des Begriffs der Katholizität (Petrusidee) 48—49. Der gegenwärtige Bestand der römischen Kirche 50—51. Zahl ihrer Glieder 51. Ihre Organisation; Spezielles über Deutschland 51—52. Die Zentralregierung in Rom 52—53. Der innere Charakter der römischen Kirche im Unterschiede von der orientalischen 53—55. Mysterien- und Erziehungsanstalt 55. Die Kirche als Gottesreich in gegenwärtiger Weltzeit 55—56. Bedeutung des Papsttums 56ff. Die Art der Herrschaft der Kirche; Deutung des Sittengesetzes 56—58. Universalepiskopat und Unfehlbarkeit des Papstes 58—60. Die drei Funktionen der Kirche 60ff. Das Dogma und die freie Theologie 60—61. Rechtfertigungs- und Gnadenlehre 62. Unfreiheit der Gläubigen; Tradition 62—63. Kirche und natürliches Menschenleben 63—64. Askese; wichtigste Mönchsorden 64—66. Die Sakramente und die Heiligen 66—68. Abschließendes über den Charakter des Papsttums 68—69.

#### **5. Die evangelische Kirche . . . . . 69—93**

Ob der Protestantismus eine Einheit 69—70. Äußere Erscheinung des Protestantismus 70—71. Zahl seiner Glieder 71. Luthers Stellung im Protestantismus 71—72. Der Protestantismus als Sonderkirche 72—73. Luthers Festhalten am Gedanken der katholischen Kirche 73—74. Seine Ablehnung der römischen Kirchenidee 74—76. Stellung zum Kanon und zur römischen Tradition 76. Verfestigung des Gewissens auf Grund der Bibel 76ff. Rechtfertigungs-idee; Auffassung der Heiligkeit der Kirche 76—79. Neues Verständnis des Sittengesetzes 79—80. Stellung zur Ausgestaltung einer Kircheninstitution; Doppelschichtige Kirchenidee 80—82. Die lutherische Konfessionskirche; Melancthons Anteil an der Gestaltung des Protestantismus 82—84. Calvin und der reformierte Kirchentypus 84—86. Größe und Schranke des Calvinismus 86—88. Die anglikanische Kirche 88—89. Lutherische Bischofskirchen 89. Calvinische Kirchenbildungen in England und Nordamerika 89. Protestantische „Sekten“ 89—91. Die protestantischen „Großkirchen“ und ihre Entwicklung seit der Aufklärung 91. Die Aufgaben des Protestantismus in der Gegenwart angesichts seiner doppelschichtigen Kirchenidee 91—93.

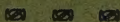


und ‚Wiedergeburt durch Wissenschaft‘ ist Unsinn – aber sie macht frei von mancher schweren Last und stärkt den Mut des Menschen, sein inneres Leben statt auf irgend eine fremde Lehre auf sich selbst zu gründen und auf das, was er da vom lebendigen Gott erlebt.

Bei unserer Arbeit gehen wir durchaus planmäßig vor. Es gilt nicht, dieses oder jenes interessante Thema zu behandeln, sondern von einem festen Grunde aus fest aufzubauen. Das Verzeichnis der erschienenen Volksbücher läßt diesen Plan deutlich erkennen. Die Preise sind so niedrig angesetzt, daß Jedermann im Volke, der sich für die Lektüre eines solchen Buches reif weiß, auch in der Lage ist, es sich zu kaufen.

---

Das Abonnement auf die Volksbücher kostet M. 4.— pro Jahr. Es umfaßt 9 Nummern. Die Berechnung erfolgt mit der 1. Nummer eines Jahrgangs für das ganze Jahr. Die Hefte werden mit Nr. 1—9 unter Beifügung der Jahreszahl nummeriert. Im Einzelverkauf kostet in der gewöhnlichen Ausgabe ein Heft 50 Pfg., gebunden 80 Pfg.; ein Doppelheft M. 1.—, gebunden M. 1.30. Kartonierte wird die Einzelausgabe nicht mehr geführt.



Im Jahre 1910 werden u. a. folgende Volksbücher erscheinen:

- Prof. D. **Herrmann**=Marburg: Das Dogma der Religion.  
Lic. **Reichert**=Giersdorf: Luthers deutsche Bibel.  
Lic. **W. Bauer**=Marburg: Die katholischen Briefe des N.T.  
Prof. DDr. **W. Köhler**=Zürich: Gnostizismus.  
Pfarrer **A. Jacoby**=Weitersweiler: Die antiken Mysterienreligionen und das Christentum.

Änderungen bleiben vorbehalten. Es liegt dem Herausgeber daran, möglichst bald die neu- und alttestamentliche Abteilung zum Abschluß zu bringen.



# Verzeichnis der erschienenen Volksbücher.

**I. Reihe: Die Religion des Neuen Testaments.** 1. Wernle: Die Quellen des Lebens Jesu. 11.—20. Taus. — 2./3. \*Bousset: Jesus. 21.—30. Taus. — 4. Vischer: Die Paulusbriefe. — 5./6. \*Wrede: Paulus. 11.—20. Taus. — 7. Hollmann: Welche Religion hatten die Juden als Jesus auftrat? — 8. u. 10. Schmiedel: Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten. — 12. Ders.: Evangelium, Briefe und Offenbarung des Johannes. — 9. v. Dobschütz: Das apostolische Zeitalter. — 11. Holtzmann: Die Entstehung des Neuen Testaments. — 13. \*Knopf: Die Zukunftshoffnungen des Urchristentums. — 14. \*Jülicher: Paulus und Jesus. — 15. Geffcken: Christliche Apokryphen. — 16. Brückner: Der sterbende und auferstehende Gottheiland i. d. oriental. Religionen u. i. Verhältnis z. Christent. — 17. E. Petersen: Die wunderbare Geburt des Heilandes. 1909. — 18./19. Weiss: Christus. Die Anfänge des Dogmas. 1909.

**II. Reihe. Die Religion des Alten Testaments.** 1. Lehmann-Haupt: Israels Geschichte im Rahmen der Weltgeschichte. (In Vorbereitung.) 2. Küchler: Hebräische Volkskunde. — 3. I und II. \*Merx: Die Bücher Moses und Josua. — 5. Budde: Das prophetische Schrifttum. — 7. \*Beer: Saul, David Salomo. — 8. \*Gunkel: Elias. — 9. Nowack: Amos und Hosea. — 10. \*Guthe: Jesaja. — 11. Liechtenhan: Jeremia. 1909. — 14. Löhr: Seelenkämpfe und Glaubensnöte vor 2000 Jahren. — 15. Ben-zinger: Wie wurden die Juden das Volk des Gesetzes? — 17. \*Bertholet: Daniel und die griechische Gefahr.

**III. Reihe. Allgemeine Religionsgeschichte. Religionsvergleichung.** 1. Pfeiderer: Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie. — 2. Bertholet: Seelenwanderung. — 3. Söderblom: Die Religionen der Erde. — 4. Hackmann: Der Ursprung des Buddhismus. — 5. Ders.: Der südliche Buddhismus. — 7. Ders.: Der Buddhismus in China usw. — 6. Wendland: Die Schöpfung der Welt. — 8. \*Becker: Christentum und Islam. — 9. Vollmer: Vom Lesen und Deuten heiliger Schriften. — 10. Gressmann: Die Ausgrabungen in Palästina u. d. A. T. — 11. Bürkner: Altar und Kanzel. Geschichte des Gotteshauses. 1909.

**IV. Reihe. Kirchengeschichte.** 1. \*Jüngst: Pietisten. — 2. \*Wernle: Paulus Gerhard. — 3./4. \*Krüger: Das Papsttum. Seine Idee und ihre Träger. — 5. \*Weinel: Die urchristliche und die heutige Mission. — 6. Mehlhorn: Die Blütezeit der deutschen Mystik. — 7. Holl: Der Modernismus. — 8. Ohle: Der Hexenwahn. — 9. Baur: Johann Calvin. 1909. — 10. Anrich: Der moderne Ultramontanismus in seiner Entstehung und Entwicklung. 1909. — 11/12. Kattenbusch: Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart. 1909.

**V. Reihe. Weltanschauung und Religionsphilosophie.** 1. Niebergall: Welches ist die beste Religion? — 2. \*Traub: Die Wunder im Neuen Testament. 11.—20. Taus. — 3. Petersen: Naturforschung und Glaube. 11.—15. Taus. — 4. \*Meyer: Was uns Jesus heute ist. — 5. \*O. Schmiedel: Richard Wagners religiöse Weltanschauung. — 6. \*Bousset: Unser Gottesglaube.

Preise: Jede Nummer 50 Pf., geb. 80 Pf., jede Doppelnummer 1 M., geb. M. 1.30 (I 2/3 Bousset, Jesus ausnahmsweise 75 Pf., geb. 1 M.)

Neu eintretende Abonnenten erhalten 1) die bis zum 31. Dezember 1906 erschienenen 51 Nummern geheftet für M. 20.—, kartoniert für M. 30.—; 2) in den Nummern des Jahres 1907 das ein Jahr lang erschienene Monatsblatt »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«, in den Nummern des Jahres 1908 die Beigabe »Rede und Antwort« unberechnet.

**Das Abonnement auf die Volksbücher kostet M. 4.— pro Jahr.**

Kartoniert (nur für Abonnenten) M. 2.25 mehr. Es umfasst 9 Nummern.

\* bedeutet: es existiert eine feine (gebundene) Ausgabe zum Preise von M. 1.50, Doppelnummern M. 2.—, (Bousset: Jesus M. 1.75.)

**Kattenbusch, Ferdinand i. e. Friedrich Wilhelm Ferdin-**  
**and, 1851-**

Die kirchen und sekten des christentums in der gegen-  
wart, von professor d. Ferdinand Kattenbusch ... 1.-6.  
tausend ... Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck) 1909.

96 p. 20<sup>cm</sup>. (Religionsgeschichtliche volksbücher für die deutsche  
christliche gegenwart. iv. reihe, 11.-12. hft. Hrsg. von F. M. Schiele)  
M. 1.

"Literatur": p. 93-94.

**226433**

Library of Congress

10-1667

© Dec. 20 1909; 2c. Jan. 6,  
(Paul Siebeck), Tübingen, Germany.

1910; A—Foreign 807; J. C. B. Mohr

